UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

10 T 25
I

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

COULOMMIERS

IMPRIMERIE PAUL BRODARD.

REVUE
PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

TRENTE-SEPTIÈME ANNÉE

LXXIV

(JUILLET A DÉCEMBRE 1912)

129638
22/10/13

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e

B
2
R4
t.74

ESSAI DE CLASSIFICATION DES MYSTIQUES

I. *Le mysticisme existe chez des hommes qui diffèrent d'après leur puissance intellectuelle, esthétique et morale, par les aptitudes pratiques et par l'état organique* (Th. Ribot). *Deux conceptions opposées président à la classification des mystiques : on tient compte de la perfection poursuivie et atteinte ou bien des phénomènes nerveux ou morbides d'où résultent la maladie cérébrale et la folie* (Dr Thulié). — II. *Les éléments divers du mysticisme : l'idéal, perfection sous forme complète en Dieu, sous une forme aussi élevée que possible dans l'homme. Ses dégradations dans les philosophies et dans les religions positives. Les moyens par lesquels se prépare l'union avec Dieu : d'abord développement exclusif des facultés naturelles; puis pratiques théurgiques et pratiques religieuses de toute espèce avec leurs conséquences psychologiques et physiologiques.* — III. *Première classe de mystiques : ils cherchent par eux-mêmes le développement de la personnalité et l'union avec la suprême perfection. Ils forment trois groupes dans lesquels on constate parfois des bizarreries et des singularités, des troubles cérébraux, concomitants et non causes. Seconde classe de mystiques : ils font appel à Dieu pour réaliser en eux une personnalité plus haute et pour s'unir à Dieu; ils usent de pratiques qui ont parfois des conséquences physiologiques et morbides.* — IV. *La troisième classe des mystiques comprend ceux qui ne songent plus au perfectionnement individuel, ceux dont la misère physiologique est aussi grande que la misère psychologique. En tout temps, les mystiques de la première classe sont rares, ceux de la troisième sont les plus fréquents. Le nombre des uns et des autres est plus considérable dans les périodes théologiques.*

I

Nos langues se servent d'un seul mot pour désigner des êtres dont les différences sont telles, qu'à la réflexion on se demande pourquoi on l'applique à tous. Marc-Aurèle, Charlemagne, saint Vincent de Paul, Pasteur sont des *hommes*. Le sauvage le plus borné d'intelligence et de moralité, le malade de la Salpêtrière, le crimine en qui n'a jamais apparu la notion morale la plus simple, l'idiot ou le fou inférieurs à bon nombre d'animaux sont aussi des *hommes*. Raphaël, Rubens et Murillo ont fait de la *peinture*, et nous appelons *peintre* l'homme qui tapisse nos appartements ou met de la couleur sur nos portes et nos fenêtres. De sorte qu'on donnerait en partie l'histoire de nos civilisations, si l'on exposait, en suivant

celui que l'homme transforme, améliore ou crée. Il veut vivre dans un monde idéal où ne reste rien d'inachevé et d'incomplet, où résident toutes les perfections, indéterminées encore et à peine entrevues; il veut s'unir à l'Un ou au Bien, à Dieu, parfois dès cette vie, toujours dans une autre qui sera sans fin. Or les grands mystiques disent que nous trouvons Dieu en nous. Psychologiquement et en laissant ici de côté la question de la réalité objective, il est exact d'affirmer qu'ils l'y mettent, dans la mesure du possible, et que l'union de l'âme avec Dieu est celle de l'individu, en son fond primitif, avec son âme indéfiniment agrandie, enrichie et rapprochée de plus en plus de la suprême perfection. Psychologiquement aussi la connaissance de Dieu sort de la connaissance de soi-même [1].

Ainsi Plotin poursuit l'union avec Dieu par la vertu, par la dialectique, par l'amour de la beauté. Et il est de bon conseil, prudent et sage dans la vie pratique, qu'il s'agisse de l'éducation des jeunes gens qui lui sont confiés par testament et de l'administration de leurs biens, de la découverte d'un voleur, ou de Porphyre qui songe au suicide et à qui il ordonne un voyage pour rendre la santé à son esprit malade. (*Vie de Plotin*, IX).

Que la béatitude résulte pour l'homme de la réalisation de cet idéal, c'est ce que l'on peut concevoir sans trop de peine. Toute découverte amène à sa suite une grande joie, depuis celle de la solution d'un problème élémentaire de géométrie par un écolier, jusqu'à celle de la démonstration d'un théorème nouveau que Pythagore ne paya pas trop cher, dit la légende, par un sacrifice de cent bœufs, jusqu'à celles du principe de l'hydrostatique par Archimède, des lois qui régissent la marche des astres par Képler, de la gravitation universelle par Newton, du vaccin de la rage, de la diphtérie et d'autres maladies redoutables par Pasteur et ses disciples.

Il en est de même pour celui qui atteint un idéal moral, pour l'enfant à qui sa mère dit qu'elle est satisfaite de sa conduite, pour Franklin qui avance dans la pratique des vertus dont il veut se rendre maître, pour Vincent de Paul qui délivre des prisonniers ou

1. Je demande la permission de renvoyer, pour ne pas les reproduire, aux pages de l'*Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, p. 102-110, où il a été montré que la doctrine de Plotin constitue l'explication systématique de la formule de saint Paul : c'est en lui que nous vivons, que nous nous mouvons et que nous sommes.

sauve des enfants abandonnés, pour ceux qui, sans souci de leur tranquillité ou même de leur existence, assurent le triomphe d'une cause juste, le salut d'un homme ou d'un peuple.

Cela est tout aussi vrai pour la contemplation, la possession ou la création de la beauté. Inutile d'insister pour l'amitié, surtout pour l'amour sexuel [1] qui, en raison même du plaisir espéré ou éprouvé, met dans son objet les perfections qui lui font défaut, comme en témoignent les vers de Lucrèce (IV, 1140-1158) et de Molière dans le *Misanthrope* (II, 5). Mais il faut rappeler quelle admiration et quelle joie c'était pour les Grecs de contempler, en dehors de toute pensée d'appropriation personnelle, les beaux corps que parfois ils adoraient comme des divinités. Quant aux beautés de la nature, quant à celles que créent les peintres, les sculpteurs, les architectes, surtout les musiciens, elles provoquent une joie d'autant plus grande qu'elle n'est pas égoïste et qu'elle grandit par cela même qu'elle se communique à nos semblables. La beauté des grandes actions produit un tel épanouissement de l'être que nous nous croyons capables pour un temps de les imiter. Plus grand encore est le plaisir de la création esthétique, depuis la trouvaille de la formule expressive qui rend heureusement notre pensée jusqu'à la production de l'œuvre artistique qui fait un nom immortel et prépare des joies durables à l'humanité future.

Additionnez toutes les perfections entrevues ou rêvées ; rassemblez toutes les joies éprouvées ou espérées, vous aurez une idée approximative du bonheur souverain et nullement négatif, comme on le dit parfois, qu'attend le mystique de son union avec Dieu. Et il sait que la joie s'accroîtra en lui à chaque progrès nouveau ; qu'à la limite, souveraine perfection et béatitude suprême se confondent. Il n'ignore pas d'ailleurs qu'il n'atteindra jamais complètement le but, pas plus que Zénon ou Socrate ne furent le Sage dont les Stoïciens ont tracé le portrait.

Nous avons maintenant le point de départ d'une classification où les mystiques seraient rangés uniquement d'après le degré de perfection qu'ils ont voulu atteindre. Au premier rang se place-

1. Plotin, VI, 9, 9, veut faire comprendre la félicité que procure l'union de l'âme avec Dieu, en rappelant, à propos des amours terrestres, la joie qu'éprouve celui qui aime et qui obtient ce qu'il aime. Mais il a soin d'ajouter que ces amours sont mortelles et trompeuses, qu'elles ne s'adressent qu'à des fantômes et ne tardent pas à disparaître. D'autres mystiques s'y arrêteront.

raient ceux qui ont entrepris tout à la fois de saisir la vérité, de faire le bien, de créer ou au moins de goûter le beau, pour se rendre semblables à Dieu avant de s'unir à lui. Parmi eux, on établirait trois catégories principales, selon qu'ils mettraient plus de soin à s'avancer dans l'une des trois directions, sans cependant négliger les deux autres.

Puis viendraient les mystiques qui voient surtout en Dieu ou l'entière vérité, ou l'infinie Beauté ou le Bien absolu. Dans chacune de ces trois divisions, il y aurait des degrés en nombre infini, comme il y en a pour les formes diverses du savoir, de la moralité, de la beauté goûtée ou créée.

Mais l'union avec Dieu ainsi comprise peut ne pas se produire en cette vie, en raison même du progrès qu'elle exige chez l'individu. C'est pourquoi bon nombre de chrétiens réserveront, pour une autre vie, c'est-à-dire pour l'âme séparée du corps, la vision de Dieu, la possession et la béatitude qui en est la conséquence. En tout cas elle est rare : elle se produit pour Plotin quatre fois pendant les six années que Porphyre vit auprès de lui; Porphyre ne s'unit à Dieu qu'à l'âge de soixante-dix-huit ans. Ne faut-il pas devenir semblable à Dieu pour le contempler? et combien d'hommes peuvent arriver à la perfection que Plotin met en Dieu et qui est infiniment plus grande encore que nous ne pouvons le supposer? Non seulement l'extase est rare, mais elle dure peu. L'âme qui s'est élevée là-haut, dit Plotin, n'y demeure pas. C'est, dit M. Th. Ribot, que les éléments nerveux, supports et agents de cette prodigieuse activité, ne peuvent y suffire longtemps. Enfin la manière même dont s'accomplit l'union — quand l'âme devient Dieu ou plutôt est Dieu (θεὸν γενόμενον, μᾶλλον δὲ ὄνεα, Enn., VI. 9, 9 — a pour résultat de supprimer la conscience, puisqu'il n'y a plus discrimination : la conscience, comme dit encore M. Th. Ribot, est placée alors en dehors de ses conditions nécessaires d'existence et là où il n'y a pas conscience, il ne saurait y avoir souvenir précis. L'extase, prise en elle-même, ne saurait donc nous fournir le moyen d'établir une classification des mystiques chez lesquels on en signale l'existence.

Mais on peut faire entrer en ligne les états concomitants qui se trouvent alors chez l'individu. On croit généralement que le grand homme paie la rançon de son génie par quelque infériorité physique

ou morale, qu'il y a en lui un grain de folie et qu'il possède rarement la santé intellectuelle et morale dont jouissent ses semblables moins favorisés. Le mystique qui poursuit le développement complet ou partiel de ses facultés pourra oublier la pratique des règles les plus élémentaires de la vie usuelle et paraître singulier ou même voisin de la folie. De là une classification des mystiques d'après les divergences qu'ils présentent par rapport aux individus qui rentrent dans la moyenne normale : on signalerait, d'un côté, les bizarreries, les distractions, les inaptitudes d'adaptation à la vie pratique, de l'autre les lacunes relatives à la vie intellectuelle et morale, les déviations qui peuvent être trouvées chez ceux dont l'état de folie ne fait aucun doute, les phobies, les hallucinations, etc.

On sait de même que la santé physique se présente aussi rarement à l'état pur que la santé intellectuelle et morale. C'est un paradoxe souvent développé que la maladie est partout, que la santé complète n'existe nulle part. Or le mystique, qui cherche science, beauté et sainteté, fait du cerveau un usage si continu qu'il peut en résulter une fatigue et des troubles d'où naissent les neurasthénies et les maladies nerveuses. Puis la tempérance qu'il veut trop stricte, les privations qu'il s'impose, l'excès de travail ou de méditation intérieure mettent l'organisme dans une situation mauvaise qui a son retentissement sur le système nerveux. Enfin les causes qui agissent sur les hommes ordinaires agissent sur le mystique pour produire des maladies de l'organisme et du système nerveux. Pour toutes ces raisons, il pourra présenter des phénomènes identiques à ceux que l'observation clinique relève chez les fous dont l'intelligence a presque complètement sombré.

Voici donc une nouvelle façon de ranger les mystiques. Au lieu de constater uniquement les progrès vers le perfectionnement total de l'individu, on relèvera les signes de folie ou de maladie, les tares physiques, intellectuelles et morales : le mysticisme ne sera plus ainsi qu'une maladie et une folie.

C'est ce que fait le docteur Thulié, plus occupé d'ailleurs de combattre le merveilleux « fléau de l'intelligence humaine », que de rassembler les caractères des mystiques non adhérents aux religions révélées, pour en faire sortir une classification positive et vraiment scientifique. Son livre traite surtout des phénomènes

maladifs où certains représentants des religions voient une preuve de l'union mystique avec Dieu. Pour lui, ce sont des symptômes d'affections cérébrales, des signes de malformation native ou de déformation accidentelle du cerveau (p. 4). C'est d'ailleurs les mystiques et les théologiens chrétiens qu'il vise (p. 12). Chez les premiers, il relève des imperfections — qu'on pourrait signaler chez bien d'autres que des mystiques[1] — des bizarreries, des singularités, des phénomènes que l'on constate chez les fous. Aux seconds, il emprunte les trois voies qui conduisent à la perfection, la voie purgative, la voie illuminative, la voie unitive, présentées sous une forme qui montre déjà comment une conception profonde, dont le but est le souverain perfectionnement de toute la personne humaine, se transforme et se déforme chez des esprits d'ordre inférieur. Pour le docteur Thulié, ces trois voies sont les grandes routes de la folie parsemées de phénomènes maladifs. Lorsqu'on arrive à la voie unitive, la maladie mentale est déjà absolument établie et, dans le plus grand nombre des cas, entièrement incurable (p. 13). « Pour les gens habitués, dit-il, à voir les illuminés dans les maisons d'aliénés où on les rencontre surtout aujourd'hui, il n'y a là que des hallucinations, du délire systématisé et des phénomènes convulsifs; les mystiques divine, diabolique ou naturelle, constituent une vaste collection d'observations de malades atteints d'aliénation mentale, dont les plus fous sont les plus honorés » (p. 14). Le docteur Thulié part donc de l'étude des mystiques que l'on traite dans nos asiles — et, se bornant à mettre à part ceux qu'il appelle des dégénérés supérieurs, « comme la délicieuse sainte Thérèse » (p. 16), il y relève surtout « des débiles intellectuels, des imbéciles et quelques déments, plus rares que les aliénés mystiques tués par les macérations et les jeûnes où les pousse leur délire et qui meurent le plus souvent avant de tomber dans la dégradation cérébrale ultime » (p. 16). Étude d'où est absente toute sympathie, mais fort intéressante, car elle nous présente toutes les déformations que

1. Par exemple l'orgueil chez saint Martin, chez Boehme (p. 27), chez sain Augustin, etc. Sur Jacob Boehme, voir le travail de M. Boutroux. Voir aussi son *Pascal* où il met fort bien au premier plan tout ce qui a vraiment une importance capitale dans l'existence de Pascal. On lira utilement aussi *La psychophysiologie des états mystiques* (*Année psychologique*, XVII, 97-144) et le *Mysticisme catholique et l'Ame de Dante*, Paris, Bloud, de M. Albert Leclère, qui avait abordé autrefois l'étude du mysticisme dans nos conférences des Hautes-Études.

peut subir une doctrine élevée et féconde en passant par des milieux d'une mentalité constamment décroissante.

Et nous voici en présence de deux conceptions absolument opposées. Dans l'une, on tiendra surtout compte de la perfection poursuivie et atteinte, en laissant au second plan l'état de santé générale ou cérébrale, les dispositions singulières ou bizarres, les manières de vivre qui s'écartent de la moyenne assez pour faire penser à l'absence complète de sens pratique ou même à la folie. Dans l'autre, le mystique sera, par excellence, celui chez qui l'on trouve les phénomènes nerveux ou morbides d'où résultent pour l'individu la maladie cérébrale et la folie. On ne se préoccupera nullement de savoir si le Dieu auquel il veut s'unir représente la souveraine perfection, s'il a lui-même fait effort pour devenir moins imparfait, s'il a atteint un degré plus ou moins élevé de développement intellectuel, esthétique ou moral.

II

Faut-il se prononcer pour l'une ou pour l'autre des deux conceptions?

Il faut reconnaître qu'on ne saurait établir une classification des mystiques sans examiner l'idée qu'ils se font de l'être dont ils poursuivent la contemplation ou la possession, non plus que les moyens dont ils usent pour y parvenir. Mais s'il y a des hommes pour qui l'idéal à atteindre est la perfection conçue, sous sa forme complète en Dieu, sous une forme aussi élevée que possible dans l'homme, comme Plotin, Avicenne, Averroès, Ibn Gebirol, S. Thomas ou Roger Bacon — auxquels on pourrait joindre quelques-uns de nos modernes intuitionnistes —, il arrive que l'idéal est moins haut et que moins élevés aussi sont les moyens employés pour l'atteindre.

D'abord la notion de l'idéal s'abaisse. Et c'est par là surtout qu'un Plotin diffère d'une malade de la Salpêtrière, même avant qu'on ait dû procéder à son internement. Poursuivre la perfection sous sa triple forme, Bien, Beau et Vrai, est chose commune aux grands mystiques et à tous ceux qui, après Condorcet et sans admettre l'immortalité personnelle, veulent que l'humanité s'avance

d'une façon parfois lente, parfois rapide, mais toujours continue vers un perfectionnement indéfini de l'individu et de la société. S'il s'agit d'une conception mystique et purement philosophique, on peut ne chercher que la perfection de l'intelligence, ou que la beauté suprême ou que l'absolue bonté.

Même on ne voit dans l'intelligence, d'un côté, que la puissance de connaître le monde sensible, de l'autre, que celle de construire le monde intelligible. Dans la volonté on considère seulement ou la faculté de s'unir à Dieu ou celle de réaliser en soi la forme la plus haute de l'humanité. Enfin, dans l'ordre esthétique, on s'arrête à la beauté que l'on trouve ou que l'on imagine dans l'être dont on a acquis la possession sexuelle. Ainsi l'idéal mystique du philosophe se limite à une des grandes divisions dont la réunion seule le constituait d'abord; puis la limitation s'introduit, jusqu'à l'infini, dans chacune de ces divisions.

Le mysticisme existe aussi dans la plupart des religions positives, dans le christianisme, dans le bouddhisme, dans l'islamisme. L'idéal suprême, pour la première, comprend la Trinité dont on se représente la perfection, comme celle des trois hypostases plotiniennes, aussi complète que possible. On y joint les anges, les saints, la Vierge, dont la place varie dans le monde intelligible, avec les mérites que les générations diverses leur reconnaissent. Le mystique chrétien peut donc se proposer d'atteindre la plus grande ressemblance avec le Dieu triple et un dont l'image est en lui, comme dit souvent saint Augustin. Mais il peut prendre aussi pour idéal, le Fils, l'Esprit Saint ou la Vierge Marie, comme cela s'est produit et se produit encore dans le christianisme. Que si l'on se borne à Jésus, c'est, d'un côté, avec le Père et le Saint-Esprit, la suprême perfection, mais il est aussi le Fils de Marie et de Joseph, l'homme qui a vécu en Judée au milieu de ses apôtres et de ses disciples, celui qui a été arrêté, jugé et condamné, bafoué et flagellé, celui qui est mort en croix, dont les pieds et les mains furent troués par les clous et le côté percé par une lance. L'imitation du mystique portera sur le Jésus dont la haute moralité peut être constituée par les Évangiles, mais aussi sur le Jésus flagellé, sur le Jésus mort en croix, sur le Jésus aux stigmates, dont on arrivera bien plus aisément à reproduire les traits caractéristiques, sans être obligé de travailler à un perfectionnement personnel,

parfois impossible, toujours difficile à réaliser. De ces imitations purement matérielles, le docteur Thulié nous fournit des exemples aussi nombreux que concluants. On ne s'est pas arrêté d'ailleurs dans cette voie historique, on a considéré les parties du corps de Jésus dont il n'est pas question dans les Évangiles et le docteur Thulié abonde encore, sur ce point, en faits caractéristiques dont on ne saurait nier l'exactitude. Avec l'imitation de la Vierge, on ira plus loin peut-être dans les considérations d'ordre matériel et physique.

Les moyens par lesquels se prépare l'union avec Dieu présentent des déviations bien plus grandes encore. Même quand le mystique veut posséder l'absolue perfection, il ne la cherche plus uniquement dans le progrès de ses facultés naturelles. Sans doute la préparation par la recherche de la science, de la vertu, de la beauté, continue d'intervenir comme cause coopérante, nous disent Jamblique et ses disciples, mais on recourt aux pratiques théurgiques par lesquelles on provoque l'intervention des dieux, qui nous attirent à eux, de sorte que l'union sera leur œuvre autant et plus peut-être que la nôtre. Dans ces pratiques entrent le choix des matériaux pour les temples et les statues, les prières et les sacrifices de tout genre.

Puis si l'on place la toute-puissance parmi les perfections divines, on est amené, à moins de faire appel comme Plotin au principe de perfection, à restreindre la liberté et le pouvoir de l'homme, même à les anéantir. Dieu est alors le seul auteur de l'union de l'âme avec lui : le ravissement, au sens énergique et primitif du mot (ἁρπαγέντα, raptum) devient, comme dans le cas de saint Paul, le moyen unique par lequel il nous arrache au monde sensible pour nous conduire au monde intelligible. Dieu, qui est tout-puissant, ne peut-il, à lui seul et sans notre aide, produire l'union que nous souhaitons? Les causes conservées d'abord comme coopérantes ne peuvent-elles être laissées de côté, en tout ou en partie? Même on les trouvera nuisibles, car elles peuvent nous égarer, nous perdre dans la recherche des connaissances qui n'ont pas un rapport direct avec le monde intelligible, dans la poursuite de la beauté naturelle, humaine ou artistique, dans la pratique des vertus individuelles et sociales qui nous détournent des vertus contemplatives ou seules propres à nous unir à Dieu.

Le nombre est grand des mystiques qui, au moyen-âge, condamnent la science et la philosophie, comme Algazel et ses disciples, comme certains Victorins, qui suppriment l'art à peu près sous toutes ses formes, comme saint Bernard, ou qui limitent leur vie morale, comme les moines, à la poursuite des vertus propres à les conduire, en cette vie ou en l'autre, à l'union avec Dieu.

Dès lors les pratiques se multiplient et prennent les formes les plus variées, de façon à occuper la vie humaine tout entière. C'est ce que nous montrent les fakirs indous, les soufis persans, des moines grecs et latins, les Musulmans de la suite d'Algazel et des confréries modernes. Les prières importent tout à la fois par la qualité et la quantité : il y a chez tous des formules spéciales qu'il faut réciter dans des conditions déterminées, à certaines heures et en certains jours, dans des lieux spéciaux et dans des positions variées[1]. Il y a avantage à en multiplier le nombre; quand on ne peut les réciter soi-même, on les fait dire par d'autres ou encore on recourt aux moulins à prières qui introduisent le machinisme là où on l'attendrait le moins. Il y a avantage enfin à ce que la prière soit continue : aussi remplit-elle les journées et en partie les nuits du moine chrétien ou du religieux musulman. A la prière s'ajoutent les abstinences et les jeûnes : la diminution croissante de nourriture et de sommeil affaiblit l'organisme, par suite le système nerveux. De là viennent des troubles du cerveau, des hallucinations, des illusions sensorielles de la vue, du toucher, parfois des autres sens intérieurs ou extérieurs. La pratique de la tempérance, qui empêche l'âme d'être esclave du corps, peut ainsi, quand il y a exagération, conduire l'âme à dépendre d'un corps affaibli et malade qui ne saurait ni remplir ses fonctions ordinaires ni exécuter les commandements qu'elle lui adresse. On fait plus. On maltraite le corps à la façon des fakirs — qui s'infligent les tourments les plus variés — ou des flagellants, désireux d'aboutir à un double résultat, de dompter leurs passions et d'imiter, de leur plein gré, ce qui fut infligé à Jésus comme un châtiment. A la discipline, on ajoute la haire; aux jeûnes, aux abstinences, on

1. Sainte Thérèse distingue la prière ou l'oraison vocale, l'oraison mentale, l'oraison de recueillement, l'oraison de quiétude, l'oraison d'union, l'oraison de ravissement, le vol de l'esprit qui produit l'unification avec Dieu. Voir le commentaire de M. Th. Ribot dans la *Psychologie de l'Attention*, p. 144-148 (F. Alcan).

joint l'emploi de certaines substances qui provoquent les visions, attendues et espérées. C'est ce qui se pratique encore, au témoignage de M. Maspéro, en Égypte, où le régime traditionnel et très ancien fait intervenir surtout la belladone. D'autres pratiques produisent des effets analogues. Telles sont celles auxquelles recourent les derviches tourneurs, celles dont usent en tout pays les hommes qui atteignent le monoidéisme en fixant leurs regards sur un point brillant ou sur un seul objet dont ils ne les détournent pas un seul instant. L'ingéniosité des hommes qui ont ainsi substitué des procédés mécaniques au progrès poursuivi et voulu vers la perfection, est inépuisable et inlassable : elle aboutit, en réalité, à la production de phénomènes qui parfois accompagnaient ou suivaient ce progrès, comme une conséquence déplorable pour l'individu, mais qui dans ce cas se présentent seuls et sans aucune des perfections réalisées par le mystique plotinien. C'est la disparition de la conscience et du souvenir qui laisse le champ libre à l'imagination. C'est le rôle grandissant de l'imagination, dont Malebranche a si bien expliqué l'action chez ceux qui croyaient aller au Sabbat. C'est la part de plus en plus grande faite à l'hallucination et aux mouvements variés et complexes, mais inconscients et involontaires, qu'elle provoque et qu'elle détermine.

Des intermédiaires de plus en plus nombreux sont appelés en outre à venir en aide à qui cherche l'union avec Dieu : il n'a plus qu'à se laisser guider et à remettre son sort entre leurs mains. Dans le monde intelligible, il y a les anges, les saints, la Vierge, le Christ, l'Esprit Saint. Dans le monde sensible, le prêtre est l'intermédiaire ordinaire entre l'homme et Dieu. L'abbé dirige ses moines; l'évêque dirige les prêtres; le Pape représente Dieu sur la terre, montre la voie à tous les fidèles, à l'Église entière et, par les indulgences, par mille autres moyens, il facilite l'accès de Dieu à ceux qui ne pourraient, par eux-mêmes, s'en approcher. D'une façon générale, la grâce, les sacrements, qui sont les meilleurs moyens de l'acquérir, suppléent à la faiblesse de l'individu. L'eucharistie, en particulier, met en lui le corps et le sang de J.-C., du Jésus qui est né de la Vierge Marie, qui est mort sur la croix, qui a été enseveli et qui est ressuscité le troisième jour pour aller s'asseoir à la droite du Père. Du même coup l'individu est déifié, christifié selon les expressions énergiques du XIIIe siècle,

sans qu'il lui faille autre chose que l'aveu de sa faute, son repentir et l'absolution du prêtre pour être admis par celui-ci à la communion.

III

Il y a lieu de synthétiser toutes ces considérations fondées sur l'observation, pour donner des mystiques une classification vraiment satisfaisante.

Dans une première classe, on peut mettre ceux qui poursuivent le développement total de leur personnalité et l'union avec la suprême perfection. Ils savent que la complète béatitude sera la conséquence d'un entier perfectionnement, comme chacune des joies éprouvées fut celle d'un progrès intellectuel, esthétique ou moral. Et, pour le psychologue, l'union de l'âme avec Dieu, très rare et durant peu, sans laisser de souvenir, parce qu'il n'y a pas eu de conscience, est l'union de l'individu primitif avec son âme, débarrassée de tout élément étranger, agrandie et élevée à sa puissance la plus haute.

Cette première classe comprendra trois groupes : le premier voudra la réalisation complète de la personnalité humaine; le deuxième la voudra aussi, mais s'attachera surtout à chercher, en fait, le Vrai, ou le Bien, ou le Beau; le troisième suivra, de propos délibéré, une seule des trois voies indiquées par Plotin, estimant qu'il est plus aisé de la parcourir entièrement et d'arriver ainsi, par un côté tout au moins, plus près de la suprême perfection.

Chez tous ces mystiques, le perfectionnement individuel et l'union avec la souveraine perfection seront surtout l'œuvre des hommes qui, pour cette raison même, seront des représentants marquants de l'humanité, envisagée dans son évolution progressive à travers les siècles. Entre eux, on pourra établir des distinctions secondaires, en notant ce que sont le sens pratique et l'état organique. Mais des distractions, comme celles d'Ampère, des bizarreries, de l'inaptitude à certaines considérations ou besognes de la vie ordinaire, alors qu'on se réserve tout entier pour l'œuvre de haut perfectionnement, il ne faudra tenir compte qu'en passant, pour s'attacher à l'essentiel, c'est-à-dire à l'agrandissement de la personnalité humaine. Il en sera de même pour les phénomènes

morbides ou cérébraux qui n'impliqueraient pas une santé parfaite. On aura soin de les noter : la cause en sera dans des accidents qui surviennent indifféremment à tous les hommes, parfois dans l'excès de travail cérébral ou de contention intérieure que s'impose le mystique. Mais, en aucun cas, on n'établira une relation de cause à effet entre l'état de maladie et le développement spirituel du mystique sous toutes ses formes, pas plus qu'on ne considère l'épilepsie de Flaubert, l'hémiplégie de Pasteur, les phénomènes morbides qui présageaient et précédaient la folie chez Maupassant, comme la cause à laquelle il faut rapporter leurs découvertes ou leurs œuvres[1].

Une seconde classe comprend les mystiques qui travaillent à leur perfectionnement, mais qui usent des pratiques théurgiques ou religieuses. On y distingue trois groupes. Les uns laissent encore une part considérable à l'homme, en soutenant qu'il dépend de lui d'amener l'intervention de la Divinité. D'autres, tout en se proposant le développement de la personnalité, usent surtout des pratiques. Enfin il en est qui condamnent la science et l'art comme moyens de perfectionnement et qui s'en remettent entièrement aux pratiques pour réaliser en eux l'idéal moral, dont la Divinité présente le type supérieur.

Il n'est pas facile d'établir les démarcations entre les trois groupes. Ce sont, pour ainsi dire, des groupes ouverts, dans chacun desquels un seul et même mystique pourra figurer, selon que l'on considérera tel ou tel côté de son existence.

Chez tous, une part reste à l'homme — ne fût-ce que l'acte par lequel il s'abandonne à Dieu ou à Jesus —; Dieu est conçu comme un idéal de perfection dans lequel il entre des éléments de menta-

1. Ainsi Plotin — auquel Suidas, huit siècles après sa mort, attribue des attaques d'épilepsie dont n'ont parlé ni Porphyre ni Eunape et qui, par conséquent, ne sauraient être considérées comme réelles — a eu une santé assez bonne, malgré une méditation à peu près continuelle, malgré le peu de sommeil et de nourriture. Il eut, semble-t-il, l'intestin fragile, mais il vécut jusqu'à soixante-six ans. S'il fut atteint dans les dernières années de sa vie, comme le montre Porphyre, de la maladie dont il mourut, il n'y a là rien qui ressemble à des troubles cérébraux ou à une malade nerveuse. Des remarques analogues pourraient être faites pour ceux de nos contemporains qui se rattachent, en affirmant que nous saisissons Dieu par une intuition, à la mystique plotinienne. Le nombre en est plus grand qu'on ne pense, mais ils n'ont aucun signe extérieur qui les désigne à l'attention, comme ceux chez qui se rencontrent des phénomènes morbides et voisins de la folie.

lité humaine; la poursuite d'un perfectionnement individuel est indispensable pour arriver à l'union avec Dieu.

Dans chaque groupe, il convient de noter les dispositions pratiques des individus, comme les phénomènes morbides ou les troubles cérébraux qui se rencontrent chez un certain nombre d'entre eux. Fort souvent le sens pratique est très développé : saint Augustin, saint Bernard, saint Bonaventure, sainte Thérèse — pour nous borner à quelques noms — ont supérieurement rassemblé les moyens propres à amener la réalisation de leurs combinaisons pratiques ou le triomphe de leurs doctrines religieuses.

En ce qui concerne les phénomènes morbides et les troubles cérébraux, il faudra faire une distinction assez précise. D'un côté, certaines maladies résulteront de causes agissant sur tous les hommes et coexisteront avec la conception d'un idéal en Dieu et d'un idéal dans l'homme, sans qu'il soit possible d'établir entre les deux choses la relation de cause à effet. D'un autre côté, il se produira des maladies organiques ou cérébrales qui proviendront d'une trop grande tension de l'esprit, d'une activité cérébrale trop grande, du manque de nourriture et de sommeil. En ce cas encore, il ne faudra pas chercher, dans la maladie organique ou dans les troubles cérébraux, la cause de l'union avec Dieu préparée par l'amélioration intellectuelle, esthétique ou morale, à laquelle Dieu contribue, mais qu'il n'est pas seul à produire. Enfin il y a des pratiques — dont le nombre varie avec la puissance physique ou mentale de l'individu — qui produisent des troubles organiques et cérébraux, des hallucinations de toute espèce, qui suppriment la conscience et laissent libre cours à l'imagination et par suite font considérer, comme une union avec Dieu, ce qui n'est que la production d'un état psychologique dont la cause est, pour la plus grande part, exclusivement physiologique. Dans les pratiques de ce genre rentrent toutes les macérations et toutes les austérités, toutes les souffrances cherchées et produites, ou artificiellement cultivées, toutes les préparations belladonnées ou autres, tous les procédés qu'on range aujourd'hui dans l'hypnotisme et la suggestion; bien d'autres encore qui produisent des troubles organiques ou cérébraux chez les individus d'une santé chancelante ou d'une mentalité sans équilibre. Mais c'est toujours par l'observation et non *a priori* qu'il faut déterminer les relations causales de ce genre.

Dans chacun des groupes de cette seconde classe se trouvent des types fort variés. C'est là qu'il faut placer la plupart des grands mystiques qui relèvent d'une religion positive et qui font parfois tout autant pour leur progrès personnel que les mystiques de notre première classe, chez qui n'interviennent pas les pratiques religieuses. On y mettrait les saints en qui se montre une moralité supérieure ou singulière, des artistes comme Giotto et Fra Angelico, des philosophes et des savants, maîtres de la science du passé ou travaillant à constituer celle de l'avenir, comme Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin ou Roger Bacon, pour qui le but suprême est la christification, la déification, autant qu'elle est possible à l'homme en cette vie. Saint Thomas, en particulier, fut un guide et un modèle pour les hommes qui suivirent. Son œuvre compliquée et travaillée comme une cathédrale gothique, utilise pour la vision de Dieu, tous les moyens et tous les intermédiaires qui l'ont jamais facilitée, mais qui parfois nous font uniquement sentir combien grand est l'intervalle qui nous sépare de l'Être infiniment parfait.

Voici Saint François d'Assise et aussi l'auteur de l'*Imitation de J.-C.* qui restreignent sans doute beaucoup le domaine à cultiver, mais qui donnent à leur conception une puissance et un éclat tels que les imitateurs les suivront en foule.

Voici les mystiques allemands [1] qui simplifient la marche vers

1. Le récent travail, d'un intérêt considérable, de M. Henri Lichtenberger, a paru dans la *Revue des Cours et Conférences* : 18 mai 1910, Le mystique Süso, Les origines du mysticisme allemand, p. 433-447; 9 juin 1910, L'œuvre de Suso, l'Exemplaire, avec ses quatre parties, la Vie, le Livre de la Sagesse éternelle, le Livre de la Vérité, le Petit recueil de lettres spirituelles; les Œuvres non comprises dans l'Exemplaire, les Lettres spirituelles, les Sermons et le Minnebüchlein; l'authenticité de l'Exemplaire, p. 600-612; 23 juin 1910, Mysticisme pratique de Suso, d'après le *Livre de la Sagesse éternelle*, Apologie de la souffrance, Souffrances physiques, Souffrances spirituelles; composition du livre de la Sagesse éternelle, première partie, seconde partie, valeur poétique, p. 683-695; 17 novembre 1910, Le mysticisme spéculatif de Suso, d'après le *Livre de la Vérité*, l'Unité suprême ou divinité, Unité et multiplicité en Dieu, Retour de la créature vers Dieu par le Christ, L'union mystique, p. 7-14; 24 novembre 1910, La vie de Suso, Naissance et famille de Suso, Débuts dans la vie religieuse, Études de Suso, Suso lecteur de Constance, Activité pastorale de Suso, Départ de Constance, Emigration à Ulm, p. 73-81; 8 décembre 1910, Examen critique de la Vie, Manuscrits et rédactions, Première partie, seconde partie, troisième partie, Résultats généraux de l'analyse critique, Une Vie de Suso qui semble provenir d'une combinaison d'éléments assez divers et qui ne présente pas une rigoureuse unité; Une seconde Vie de Suso directeur de conscience et père spirituel d'Elsbeth Stagel, avec lettres ou entretiens de Suso et de Stagel, insérés dans la trame du récit, Un traité de mysticisme spéculatif présenté extérieurement sous la forme de correspondance ou de dialogue entre Suso et sa fille spirituelle, mais

Dieu. De maître Eckhart, M. H. Lichtenberger dit que les éléments spécifiquement chrétiens font à peu près complètement défaut chez lui et que sa doctrine peut se résumer dans les deux formules suivantes : « Contemplez la divinité et vous y trouverez le Verbe et les idées de toute chose et la création entière et l'âme humaine. Descendez en vous-même et dans les tréfonds de votre âme, vous trouverez toutes les âmes humaines et le Verbe et la Divinité elle-même. » Pour qui considère les choses d'un point de vue psychologique, Eckhart reproduit la grande pensée de Plotin et de son école, du *Connais-toi toi-même* de Porphyre, encore développé par Proclus : quand vous aurez mis en vous une perfection aussi grande que possible, contemplez cette perfection réalisée et vous vous unirez à Dieu dans la mesure où vous aurez atteint vous-même la souveraine perfection.

Suso, que M. H. Lichtenberger a plus spécialement étudié, semblait être une des figures les mieux connues de la psychologie mystique. D'après son Œuvre et d'après sa Vie, les uns le prenaient pour un des hommes les plus chrétiens de tous les temps et pour un mystique à peu près unique en son genre. D'autres faisaient des réserves sur la conception de la vie qui s'y reflète, sur l'exaltation et la frénésie de l'ascétisme qui s'y montre et dont témoignent le cilice garni de pointes aiguës qu'il porte jour et nuit, la croix de bois hérissée de clous et d'aiguilles qui blesse ses épaules nues, les gants à pointes de laiton qui déchirent cruellement ses blessures, chaque fois qu'il y veut porter la main, la vieille porte de rebut sur laquelle il dort sans couverture au plus fort de l'hiver, la torture de la soif qu'il s'impose, si bien que sa langue se dessèche et qu'à la procession, il ouvre la bouche dans l'espoir qu'une goutte d'eau

n'ayant, en réalité, aucun rapport avec les deux vies et formant un tout indépendant, p. 155-167 ; 15 décembre 1910, Inauthenticité de la Vie de Suso, Caractère apologétique de la Vie, Éléments romanesques de la Vie, Élément surnaturel, Élément ascétique, Vérité et Fiction de la Vie, Authenticité des données générales de la Vie, Conclusion, Suso n'est pas l'ascète farouche qu'on nous a dépeint... il s'est plongé comme Eckhart dans la contemplation vertigineuse de l'Unité... il semble avoir été une nature plus naïve, plus ingénue que son maître.... L'hagiographe à qui nous devons la *Vie* n'a pas raconté l'histoire vraie de Suso, ni tracé de lui un portrait concret et réel; mais il nous a laissé l'image idéale du saint..., p. 203-228. Les conclusions auxquelles est arrivé M. Lichtenberger pour Suso s'imposeraient pour plusieurs des mystiques allemands. Voir ce que nous avons dit de Tauler, *Revue philosophique*, septembre 1911.

bénite, tombée de l'aspersoir, viendra lui apporter un léger soulagement. C'était, selon William James, le type accompli du névropathe en quête d'austérités physiques, c'était une sorte de bouffon tragique qui inspirerait en somme un médiocre respect. Mais M. H. Lichtenberger a établi, de façon à peu près incontestable, que la *Vie* de Suso n'est pas authentique, que l'hagiographe a laissé une image du saint tel qu'il le rêvait et telle qu'elle lui est apparue. Ce que M. Lichtenberger a dit de la *Vie* de Suso est valable d'ailleurs pour les autres mystiques allemands : la plupart de leurs œuvres se sont transformées, sous la main des copistes, avant d'être livrées à l'impression. Nous l'avons fait remarquer déjà à propos de Tauler. C'est ce que disent Jostes, Vernet, Delacroix et Pierre Noël, à propos d'Eckhart et c'est ce qu'on est obligé d'admettre pour la *Deutsche Theologie*, deux fois éditée par Luther. Et voici ce que M. Lichtenberger conclut en définitive pour Suso. « C'est bien le disciple d'Eckhart. Il s'est plongé comme lui dans la contemplation vertigineuse de l'Unité, il a trouvé comme lui la Divinité même au fond de son âme; et, comme lui, il a cherché à communiquer ses expériences ineffables à un groupe de disciples et de filles spirituelles. Mais il semble avoir été une nature plus naïve, plus ingénue que son maître, plus apte à exercer une action immédiate et bienfaisante sur les âmes religieuses ordinaires. Il leur a apporté un idéal religieux et moral très simple, mais aussi très élevé. Il leur a montré la valeur éducative de la souffrance et prêché l'acceptation de la douleur, non pas la folie ascétique de l'âge précédent qui hantait encore les imaginations du XIVe siècle, mais la résignation humble à la destinée humaine : il leur a appris à dire « oui » à la vie, malgré la souffrance et malgré le mal; il a reconnu dans la douleur l'aiguillon qui pousse l'homme à se dépasser lui-même.... Il a montré que le miracle vrai est le miracle intérieur de la grâce, l'unité de l'âme et de Dieu.... Il nous apparaît en définitive comme un de ces esprits d'élite par qui la pensée religieuse du moyen âge se rattache à la pensée religieuse des temps modernes, comme un de ces illuminés qui ont découvert le divin au fond de leur âme ». Ajoutons que si Suso rejoint nos contemporains, c'est qu'il continue Plotin et son école, dont les hommes de son temps connaissent les doctrines par saint Augustin et Macrobe, par Eusèbe et les Pères grecs, par les commentateurs néo-platoniciens et par les

opuscules de Proclus traduits ou paraphrasés en latin dès le XIIIe siècle.

Tauler doit être rapproché de Suso[1]. La publication de Pierre Noël nous montre les rapports de Tauler avec Albert le Grand et saint Thomas, avec saint Bernard et saint Anselme, Hugues et Richard de Saint-Victor, avec saint Bonaventure et l'Imitation : Tauler que les luthériens avaient révendiqué pour un de leurs précurseurs, est repris comme catholique par les Dominicains. En outre P. Noël établit nettement qu'il ne faut pas parler, comme on l'a fait longtemps, de panthéisme à propos des mystiques allemands. Mais il se borne pour cela à dire qu'on ne doit pas prendre à la lettre des formules exagérées ou équivoques. Il eût mieux justifié son assertion en invoquant le principe de perfection qui règle la pensée de tous ceux dont les doctrines comportent un monde intelligible : comme Plotin, ils admettent tout à la fois que l'Un ou le Bien conserve son entière perfection après avoir produit le monde intelligible et le monde sensible, que l'Intelligence universelle et les intelligences particulières unies entre elles ont une existence propre; qu'il en est de même de l'âme universelle et des âmes particulières; que Dieu est tout-puissant et que l'homme est libre[2]. On voit aussi, d'après cette publication, les rapports des mystiques allemands avec Plotin et ses disciples, par l'intermédiaire des Victorins, du pseudo-Denys, de Macrobe, de S. Augustin et d'autres Pères de l'Eglise, des commentateurs néo-platoniciens d'Aristote et surtout de Proclus[3]. Ainsi s'expliquent les analogies entre Tauler

1. Nous avons signalé, dans la *Revue philosophique* (sept. 1911) les deux premiers volumes des Œuvres complètes de Jean Tauler, traduction littérale de la version latine du chartreux Surius, par Pierre Noël. Trois autres volumes ont paru depuis lors. Dans le troisième figurent les Sermons du Temps depuis le dimanche après l'Ascension jusqu'au dixième dimanche après la Trinité. Dans le second est contenue la fin des sermons du temps, du onzième au vingtième dimanche après la Trinité. Puis vient l'École mystique dominicaine du XIVe siècle avec un avertissement au lecteur, un exposé doctrinal et des sermons d'Eckhart junior et senior, de Henri Suso, de Jean Rusbrock. Dans le tome V, nous trouvons le Propre des saints et le Commun des saints avec un appendice sur les préparations à la mort.

2. M. Pierre Noël renvoie à l'Esquisse d'une *Histoire générale et comparée des philosophies médiévales*. Nous y avons rappelé que les conclusions auxquelles nous étions arrivé sur la subordination des principes de causalité et de contradiction au principe de perfection pour la constitution d'un monde intelligible, sont analogues à celles auxquelles a abouti M. Ribot dans la *Psychologie* et la *Logique des sentiments*.

3. Il suffit de rappeler que nous possédons, seulement dans des traductions

et Plotin. Sans doute c'est un chrétien qui fait intervenir Jésus et le Saint-Esprit, la grâce et l'Eucharistie, les pratiques de tout genre et les prières, les anges, la Vierge et les Saints; sans doute la part de Dieu est grande dans le travail qui amène l'union de l'âme avec lui; sans doute encore les sciences sublimes et les discussions subtiles lui paraissent un mauvais moyen de s'élever à Dieu. Mais les formules plotiniennes abondent :

« Détournez-vous vraiment de vous-même et de toutes les créatures mortelles; élevez vos esprits au-dessus de tout ce qui est créé, pour les fixer entièrement en Dieu.... Au-dessus des sens, au-dessus de toute l'intelligence, dans le fond intérieur de votre âme, entrez en union avec Dieu..., vous obtiendrez plus que par toutes les paroles, par tous les exercices, par tous les moyens possibles (II, 344). L'âme, se voyant elle-même, voit Dieu dans son image (IV, 59). Dieu est notre origine et notre principe, c'est de Dieu, infiniment bon et infiniment grand, que nous sommes sortis par la création (IV, 100). L'affinité ou la parenté entre le fond de l'âme (*mens*) et Dieu est si ineffable que nul homme n'oserait et ne saurait en parler longuement (IV, 192). Le fond le plus intime de l'âme s'unit au fond le plus intime de la très haute divinité (IV, 255). Il faut que l'âme, dans ce qu'elle a de plus pur se soumette humblement à Dieu et avec un amour intime, un désir profond, qu'elle se transporte jusqu'à Dieu sans intermédiaire : voilà la seule et véritable prière (III, 10). La préparation prochaine, la plus pure pour la réception du Saint-Esprit, suppose la véritable abstraction, par laquelle on se détourne de tout ce qui n'est pas Dieu, la nudité intérieure, l'habitation de l'homme en son fond intime, l'unité (III, 17). La grâce, l'état de perfection la plus complète, non seulement est compatible avec la nature, mais rend l'homme naturel au suprême degré. L'homme surnaturalisé, divinisé, ne change pas de nature; il reste homme, complètement homme, tout en devenant divin; la nature est simplement élevée, exaltée par la puissance de Dieu (III, 97). Dieu se révèle à l'homme, quand la nativité divine s'opère (III, 257). L'homme doit se tourner vers les œuvres admirables et merveilleuses de Dieu, se prêter sans arrière-pensée à

latines du XIIIe siècle, trois œuvres de Proclus, *de Providentia*, *de decem dubitationibus circa Providentiam de Malorum subsistentia*, et que les *Principes de théologie*, abrégé de la théorie des trois hypostases, sont le fond du *de Causis*, utilisé et commenté par Albert le Grand, saint Thomas et bien d'autres.

la réception de ses dons et grâces ineffables; puis il y a transport dans un être, une vie déiforme par l'union ou l'unité de l'esprit créé avec l'esprit vivant de Dieu (III, 328). La préparation à la contemplation suppose une vie extérieure bien ordonnée, toujours employée aux bonnes œuvres, toujours embellie par des mœurs pures, une vie intérieure remplie de la grâce et du divin amour, toujours fixée en Dieu, une conscience pure, une vie innocente, des sens sobres, une nature domptée à qui l'on ne refuse rien de ce que la prudence réclame, de la douceur et de la disposition à rendre tous les services que les autres peuvent attendre. Par-dessus tout il faut se recueillir en soi-même, loin de toutes les formes et de toutes les images, rassembler toutes les puissances de son âme dans l'unité de son esprit (II, 268). Les règles, les œuvres, les pratiques de toutes les congrégations... n'ont d'autre fin, en s'imposant à notre observance que de nous apprendre à tendre vers Dieu seul, à conserver notre fond dégagé de tout ce qui pourrait mettre obstacle à ce que Dieu s'y place seul (II, 200). Les philosophes disent qu'en demeurant immobile et en se taisant, l'âme devient sage (III, 441). Voulez-vous faire l'expérience, dit Proclus, que ce fond existe en nous... regardez-le avec l'œil de l'intelligence... faites-vous un avec lui qui est un. Cet un, c'est l'obscurité reposée, silencieuse, dormante, divine et hors de soi (III, 119) ».

L'auteur de la *Deutsche Theologie* doit, d'après un travail récent, être comme Suso et Tauler, mis à côté des mystiques plotiniens, qui rapprochent l'homme de Dieu. L'ouvrage, édité deux fois par Luther, pourrait être repris, comme ceux de Tauler, par les catholiques. On y trouve l'influence de saint Paul, celle de Tauler et d'Eckhart, celle de saint Augustin et indirectement par ces derniers, par le pseudo-Denys, par Boèce, celle des Plotiniens. C'est une Théologie, avec l'Un ou Dieu-Déité, avec le Dieu-Dieu qui se détache de la Déité, avec le Dieu-Homme ou le Christ qui est la créature dans sa perfection. C'est une morale qui nous décrit le bonheur et la peine de la vie parfaite, celle qui consiste à se livrer entièrement à Dieu, en imitant la vie du Christ. Pour la réaliser, il faut une volonté sincère de la connaître, il faut avoir un exemple que l'on suive, un maître qui nous guide; il faut essayer, il faut pratiquer la vie divine.

L'âme descend dans la créature pour y manifester l'Etre divin;

elle reste unie à Dieu qu'elle porte en elle et qui la réclame. Par la lumière éternelle, par la grâce, elle peut avoir une intuition immédiate de Dieu, d'où résulte le bonheur suprême. La purification, l'illumination, l'union avec Dieu sont comprises dans la vie parfaite, celle des déifiés, celle du Christ même[1].

IV

Ainsi la première classe des mystiques ne comprendra que des hommes occupés de perfectionner leur personnalité, supposant la présence en eux d'un être ayant toutes les perfections que l'homme peut concevoir et leur union avec cet être, qu'ils travaillent sans relâche à créer en eux, quelle que soit d'ailleurs l'opinion qu'ils aient de sa réalité objective. C'est par eux-mêmes que ces mystiques entendent produire le progrès qui leur permettra de croire, à de rares moments, qu'ils se sont unis à la perfection suprême. Et dans les groupes qu'ils forment, les bizarreries, les singularités, les troubles cérébraux, qui seront concomitants et ne seront jamais des causes, serviront à établir des espèces ou à distinguer les individus.

Dans la seconde classe de mystiques où entrent, avec des esprits philosophiques, les adeptes des religions, révélées ou non, les hommes qui y tiennent le premier rang sont en accord avec ceux de la classe précédente, pour la conception de l'idéal à réaliser en eux et de l'idéal avec lequel on doit s'unir. Les derniers qui y entreront poursuivront encore, par certains côtés, le progrès de leurs facultés naturelles et ils auront l'idée d'une perfection supérieure

1. *Mlle Maria Windstosser*, Étude sur la Théologie germanique, suivie d'une traduction française faite sur les éditions originales de 1516 et de 1518, 1 vol. in-8 de XI-218 p., Paris, F. Alcan. C'est une thèse de doctorat d'Université (*Revue internationale de l'Enseignement* du 15 mars 1912, p. 269-271). La première partie comprend cinq chapitres : I. La Théologie germanique (les manuscrits, les éditions, les travaux auxquels elle a donné lieu, le titre, l'auteur) ; II. Plan et Analyse de la Théologie germanique (Théologie, morale, syndérèse ou état de l'âme humaine avant son union avec Dieu) ; III. Sources auxquelles l'auteur de la Théologie germanique a puisé ; IV. Influence de la Théologie germanique sur la réformation religieuse du XVIe siècle ; V. Influence de la Théologie germanique sur la pensée postérieure. La seconde partie est la traduction de la Théologie germanique, faite sur les éditions originales et précédée des deux préfaces de Luther de 1516 et de 1518.

qu'ils voudront atteindre. Mais tous feront appel aux pratiques théurgiques, aux pratiques religieuses de toute espèce pour obtenir de la Divinité qu'elle les aide à se rapprocher d'elle. Pour ceux qui tiendront, à ce point de vue, le dernier rang, ils seront à peu près passifs, ils laisseront Dieu agir en eux et s'abandonneront entièrement à lui. Mais des groupes seront aussi formés par la distinction des conséquences d'ordre pratique ou physiologique, qui résulteront des procédés dont on aura fait usage. Pour quelques-uns d'entre eux, tout au moins, il y aura suppression du sens pratique; il y aura production de faits morbides, de troubles cérébraux qui prendront parfois même l'apparence de la folie.

Nous arrivons ainsi à la troisième classe des mystiques, à ceux dont on trouvera de nombreux exemples dans l'ouvrage du docteur Thulié[1]. On peut les caractériser d'une façon négative et d'une façon positive. Au premier point de vue, il n'y a en eux aucune tendance au perfectionnement même partiel de leur personnalité, aucune conception de la perfection souveraine à laquelle il conviendrait de s'unir. Par contre, les pratiques capables de troubler l'organisme et le cerveau abondent. Ce sont, comme le dit fort bien M. Th. Ribot, des esprits bornés et ignorants — en qui d'ailleurs les limites esthétiques et morales sont aussi proches que les limites intellectuelles. Le monoidéisme, en eux, est aisé, en raison même de leur pauvreté psychologique et il se traduit par une suite régulière de mouvements et de discours. Ce monoidéisme est parfois le résultat, parfois il est accompagné de troubles cérébraux qui voisinent avec la folie, quand ils ne sont pas une des formes de la folie. La misère physiologique est aussi grande que la misère psychologique. Chez les mystiques de la seconde classe, même chez ceux de la

1. *La Mystique divine, diabolique et naturelle des théologiens*, par le Dr Thulié, 1 vol. in-8 de VIII-406 p. Paris, Vigot frères. — I. Définition et division de la mystique par les mystiques; II. Le terrain mystique; III. La culture mystique par entrainement physique; IV. La culture mystique par entrainement moral; V. Le premier pas; VI. Phénomènes mystiques intellectuels, La parole imaginaire. La parole intellectuelle, Les visions imaginaires, La vision intellectuelle; VII, Phénomènes mystiques dans l'ordre corporel, Hallucinations sensorielles, Les paroles surnaturelles auriculaires; VIII. *id.*, Visions surnaturelles oculaires; IX. Phénomènes mystiques de l'ordre affectif, Mariage mystique; X. *id.*, La jubilation mystique et les saintes voluptés; XI. *id.*, L'extase; XII. *id.*, Les stigmates; XIII, Phénomènes mystiques de la grâce, Les dons corporels; XIV. *id.*, Dons intellectuels, Don des langues, Don de la science infuse; XV. La mystique diabolique; XVI. Suggestions et auto-suggestions, Causes déterminantes du délire mystique; XVII. Mystique naturelle et conclusion.

première, on pouvait constater l'existence de phénomènes morbides. Il n'y a plus guère que des phénomènes morbides chez ceux de la troisième classe. Et la description pourrait en être étendue à l'infini.

*
* *

Les anciens logiciens avaient noté que la compréhension ou le nombre des caractères inclus dans une idée générale est en raison inverse de son extension, c'est-à-dire du nombre des êtres auxquels elle s'applique. Il en est ainsi du mysticisme. Les trois classes de mystiques pourraient être représentées par un cône, tronqué tout près de son sommet, qui figurerait la première, tandis que la troisième serait à la base. En tout temps et en tout lieu, les mystiques de la première classe sont peu nombreux, parce que toujours et partout sont fort rares les hommes qui atteignent un développement aussi complet de toutes leurs facultés naturelles ou même de l'une d'entre elles. Ils sont plus rares encore, en dehors des périodes théologiques, quand l'activité humaine se propose surtout, comme depuis trois siècles, de connaître, de conquérir et d'améliorer le monde dans lequel nous vivons. Et c'est peut-être pour cette raison que ne les rencontrant guère de nos jours — où ils se présentent plus volontiers sous le nom d'intuitionnistes — on n'a plus étudié que les mystiques de l'ordre inférieur. Car dans la seconde classe, le nombre des grands mystiques diminue aussi à mesure que les préoccupations de l'homme le portent à transformer notre monde en l'améliorant, plutôt qu'à constituer un monde intelligible d'où sera éliminée toute imperfection. Le nombre reste grand des mystiques de la troisième classe, quoiqu'ils soient bien moins nombreux qu'ils ne l'étaient pendant tout le moyen âge — du Ier siècle au XVIIe — où des individus transmettaient autour d'eux, par contagion psychologique et physiologique, les phénomènes morbides qui se groupaient d'une façon presque naturelle, autour d'une idée ou d'une image religieuses.

Cette classification n'est pas chronologique; les documents font défaut pour la construire en ce sens d'une façon suffisante. Il est toutefois évident que les mystiques de la première classe ont dû faire assez tard leur apparition, car elle suppose une haute culture de l'individu et de la société. En outre, il est impossible d'établir

une démarcation absolue entre les classes et même entre les groupes qui constituent chacune d'elles. Mais nous arrivons ainsi à distinguer fort nettement les hommes qui créent en eux une personnalité supérieure à celle de leurs semblables par le puissant développement de leurs facultés, de ceux dont la personnalité reste inférieure à la moyenne ordinaire, par l'arrêt du progrès intellectuel, esthétique et moral et par l'invasion des phénomènes morbides et des troubles cérébraux.

François Picavet.

LA PHILOSOPHIE RUSSE CONTEMPORAINE

I. — La métaphysique et la théorie de la connaissance[1].

Y a-t-il une philosophie russe? Cette question peut sembler paradoxale, mais on avait raison de la poser il y a peu d'années. Certes la Russie avait une revue philosophique, on publiait des livres philosophiques, les problèmes philosophiques étaient aussi discutés dans les revues littéraires. Mais les intellectuels russes ne puisaient leur éducation philosophique que dans les œuvres de la philosophie européenne, les œuvres des philosophes russes originaux étaient très peu connues, les initiés eux-mêmes ne portaient qu'un intérêt médiocre à cette production de la pensée russe.

Pourtant, tandis que la jeune Russie s'initiait à la philosophie à l'étranger ou par des sources venues de l'étranger, il y avait dans le pays même des penseurs originaux avec une érudition profonde qui auraient pu faire honneur à tout pays. Mais nul n'est prophète dans son pays, les philosophes russes ont dû souvent le penser et s'en sont probablement consolés.

Dans les pages qui suivent nous ne voulons pas chercher les origines de la pensée philosophique de la Russie dans les ténèbres de son histoire. Certes on pourrait trouver des enseignements instructifs, en recherchant comment la culture moderne apportée par le

1. Dans ce premier article nous n'avons exposé qu'une partie des résultats de l'effort philosophique russe en ce qui concerne la théorie de la connaissance; nous reviendrons encore sur ce problème théorique dans la suite de notre travail. Le problème du rapport entre la croyance et la connaissance qui occupe une place importante dans la conception philosophique des auteurs dont nous avons analysé les travaux, sera traité avec le problème de la religion. Quant aux résultats généraux de la philosophie russe, nous en parlerons dans un résumé critique à la fin de notre travail.

Le lecteur nous pardonnera le grand nombre de citations, nous avons cru en suivant cette méthode exprimer d'une manière plus objective la pensée des philosophes.

Il nous est un devoir agréable d'exprimer nos remerciements aux auteurs (M. Askoldow, M. Karinsky, M. Lapchine, M. Lossky et M. Wvedensky) qui ont bien voulu nous envoyer leurs travaux.

christianisme, par les institutions de l'État moderne, par la science, se transforme en pénétrant la vie russe, et reçoit cette nuance quelquefois inexprimable, quelquefois bien précise qui caractérise à nos yeux l'âme russe; on aurait éclairci ainsi les sources, les origines de la philosophie russe et dans ce sens-là la philosophie russe existe depuis des siècles : la théologie, la législation, les institutions de la vie économique et sociale reflètent toute une philosophie, cette philosophie se reflète aussi dans la littérature et dans la poésie russe.

Nous ne voulons pas entreprendre ici cette tâche hardie qui dépasserait de beaucoup nos forces; dans ce sens-là d'ailleurs, autant que les documents russes le permettent, la philosophie russe est déjà connue : les grands poètes et écrivains russes ne comptent-ils pas beaucoup d'admirateurs dans le monde entier? Notre tâche sera plus limitée, nous ne voulons parler que de la philosophie dans le sens étroit ou propre de ce mot, mais même comme tel notre travail présentera beaucoup de lacunes, ce n'est pas une revue complète des travaux philosophiques russes que le lecteur trouvera dans les lignes qui suivent, nous ne pourrons pas soumettre à une étude détaillée toutes les tendances de la philosophie russe, mais nous verrons que c'est avec un effort original que la philosophie russe entre dans le mouvement philosophique international et que l'on peut espérer qu'elle apportera sa part dans le développement de la pensée philosophique.

Nous voulons nous arrêter dans ce premier article au problème de la théorie de la connaissance et de son rapport à la métaphysique, nous traiterons dans deux articles suivants les problèmes de la morale et de la vie sociale et le problème de la religion.

I. Dans la deuxième moitié du siècle passé la pensée philosophique russe comme d'ailleurs celle de tous les pays européens était essentiellement matérialiste et empiriste : le matérialisme sorti de l'aile gauche de l'école hégélienne, le positivisme d'Auguste Comte, l'empirisme de J.-St. Mill ont eu beaucoup de partisans en Russie : les voix des philosophes idéalistes qui n'avaient pas abandonné tout à fait le champ de bataille résonnaient comme dans un désert et un philosophe idéaliste avait peu d'espoir d'être écouté par la foule. C'est dans une telle atmosphère que retentit la voix de celui qui doit être considéré comme le penseur qui a le

plus contribué à la cristallisation de la pensée philosophique russe.

En 1874, un jeune homme de vingt et un ans soutint brillamment à l'université de Saint-Pétersbourg une thèse de philosophie, dans laquelle il combattait avec force le positivisme qui dominait alors la pensée philosophique en Russie, ainsi qu'en Europe occidentale. Ceux qui ont assisté à cette soutenance en ont emporté une impression profonde; on sentait dans le jeune homme un génie qui allait peut-être créer un courant nouveau dans la pensée humaine, on croyait assister enfin à l'inauguration d'une philosophie russe.

Certes, nous l'avons dit plus haut, la philosophie russe ne date pas de l'année 1874, où le jeune Wladimir Soloview publia sa thèse sur « La crise de la philosophie occidentale »; comme nous le verrons plus bas, en même temps que Soloview d'autres penseurs, comme par exemple M. Karinski, y ont développé des théories originales qui compteront comme des contributions importantes dans la science philosophique, il y avait aussi des philosophes en Russie avant Soloview[1], mais Soloview est le premier qui ait voulu donner ce qu'on appelle un système philosophique, il est aussi le penseur, dont la pensée reflète le mieux ce qu'on appelle le caractère national russe, c'est pourquoi ce n'est pas sans raison que l'on dit que la philosophie russe date de Wladimir Soloview, mais on ne doit pas le comprendre dans le sens littéral du mot.

Dans la thèse de Soloview on trouve déjà fortement affirmée la tendance, la direction principale de sa pensée; une vie intellectuelle intense apportera certainement des changements dans les détails de sa conception philosophique, mais dès le début de sa carrière littéraire apparaissent déjà les préoccupations qui domineront sa pensée jusqu'à sa mort prématurée.

La préoccupation principale de la pensée du jeune Soloview se révèle bien dans une leçon d'ouverture de l'année 1875, dans laquelle il parle du rapport qui existe entre la métaphysique et la science positive.

C'est le problème de la liberté qui l'occupe ici et qui l'occupera

1. Dans une étude sur le développement de la philosophie en Russie M. Wvedensky distingue trois périodes dans ce développement : la première — la période préparatoire — commence en 1755 avec la fondation de l'Université de Moscou, la deuxième — la période de la domination de l'idéalisme allemand — se rapporte à la première moitié du siècle passé, la troisième période commence avec l'avènement du tsar Alexandre II.

toujours et c'est le côté moral de ce problème qui sera tenu toujours en vue. Nous le verrons toujours diriger toutes ses forces vers la tâche difficile qui peut et doit nous aider à franchir les barrières étroites, que nous impose la vie phénoménale et ce seront toujours les questions : « Comment faut-il vivre? » et « Pourquoi? » qui le placeront entre l'empirisme et le rationalisme et qui lui donneront la force de réfuter un empirisme étroit sans cependant accepter un rationalisme creux et vide.

« Partout, dit Soloview, où s'exerce l'activité humaine, l'homme tend à se diriger vers la liberté, vers l'étendue indéfinie et vaste, il tend à se libérer de toutes les barrières extérieures. Cette tendance se manifeste surtout dans le domaine de la connaissance. Tous les efforts pratiques et théoriques ayant pour but de mettre de quelque façon que ce soit des obstacles à l'activité humaine, de lui indiquer des limites qu'elle ne doit pas franchir n'ont pas eu de succès, leur influence n'a été que momentanée. C'est pourquoi l'opinion qui veut enfermer l'activité de la pensée humaine dans le cercle étroit des phénomènes relatifs et superficiels, qui veut que notre connaissance renonce à tout un domaine vaste et important qui forme le fondement de toute connaissance, ne peut certes jouer qu'un rôle passager. Avec cette conception il est impossible de connaître de quelque manière que ce soit l'existence vraie et absolue, elle ferme ainsi à notre esprit tout un monde de problèmes d'une portée essentielle. Mais cette conception purement négative, donnée, doit-on penser, par ironie, pour la philosophie positive, ne tient pas debout non seulement parce qu'elle se trouve en contradiction avec l'aspiration de la connaissance humaine à une liberté absolue, non seulement parce qu'elle ignore ou nie directement le besoin métaphysique inné de l'humanité, par lequel celle-ci se distingue des animaux et partant ineffaçable tant que l'homme reste homme, — non, cette conception ne tient pas debout parce qu'en niant toute métaphysique pour l'intérêt de la science positive elle se met en contradiction avec les problèmes essentiels de la science positive elle-même, de la science physique ou de la science de la nature dans le sens large de ce mot » (Œuvres de Soloview, t. I, p. 187).

Après avoir montré que la science physique ne peut pas se passer de la métaphysique, Soloview affirme que la métaphysique sert

aussi de base à la connaissance du monde humain. La science historique qui veut non seulement constater les faits bruts de l'histoire de l'humanité, mais aussi expliquer la vie de l'humanité, comprendre le sens de son développement, doit aussi relever dans ses principes fondamentaux, de la science générale et intégrale qui nous est donnée dans la métaphysique. « Il est vrai, dit Soloview, que les sciences spéciales, comme les sciences physiques et historiques peuvent rester dans leurs domaines spéciaux sans se soucier de la solution des problèmes fondamentaux de la connaissance. Mais ce parti pris égoïste des sciences spéciales doit conduire à une décomposition, à une putréfaction de la connaissance humaine ». Ce phénomène excessivement triste est d'après Soloview très bien caractérisé par les paroles suivantes du philosophe Iourkewitch : « L'homme de la nature se guide dans ses actions par ses besoins individuels : le bien de la communauté, du tout, ne l'intéresse pas. Chaque science spéciale en tant qu'elle ne suffit qu'à ses besoins individuels ressemble à cet homme de la nature : ne se rattachant qu'à ce que la contingence des phénomènes qu'elle étudie lui présente, elle n'est elle-même qu'une contingence par rapport aux autres sciences, parce qu'elle n'a pas la conscience de constituer un anneau dans la chaîne de la vérité unique et universelle. Tandis qu'elle développe, élargit et perfectionne le cercle étroit de ses idées, elle laisse dans un état inculte les idées qui appartiennent au domaine de la culture générale ; il arrive souvent qu'un spécialiste qui a contribué au progrès de sa science spéciale exprime en ce qui concerne les problèmes de culture générale des idées les plus arbitraires et les plus incultes.

Ainsi les contradictions bannies par la science du monde des phénomènes s'installent avec plus de force au sein des sciences mêmes, dans leurs rapports mutuels, et là où l'humanité qui souffre de l'ignorance et des passions espère trouver la lumière et la paix, commence de nouveau le jeu naturel des contradictions, des malentendus, de l'arbitraire personnel, des sympathies et des antipathies individuelles.

La science peut fournir des connaissances utiles même dans un état naturel semblable. Mais on doit alors renoncer à toute communauté, à toute solidarité des sciences, imprégnée du même esprit d'une culture supérieure et ayant comme but suprême la

dignité de l'individualité, sa liberté par rapport à toutes les barrières extérieures, son indépendance par rapport aux motifs de l'égoïsme, qui peuvent présenter les mobiles les plus puissants en ce qui concerne l'acquisition des connaissances utiles. Dès que ces motifs égoïstes prennent le dessus dans la science, celle-ci ne se maintient plus qu'avec difficulté dans le domaine de la science pure; sans s'en apercevoir elle-même elle ne devient que le guide des connaissances utiles pour l'homme pratique, mais tout ce qu'elle contenait de désintéressé, tout ce qui enrichissait la personnalité, toutes les convictions les plus chères et les plus élevées sont laissées de côté comme une chose sans importance, se rattachant à peine aux intérêts immédiats de la vie pratique » (p. 193).

Soloview insiste ensuite sur la continuité de la pensée humaine, qui nous est donnée dans le développement philosophique des Indes, de la Grèce et de l'Allemagne moderne et il dit que « la vraie conception n'est pas celle qui rétrécit et enchaîne la connaissance et la vie humaines, mais celle qui les élargit indéfiniment et les affranchit » (p. 194).

Dans sa thèse dont nous avons parlé plus haut, Soloview dit que la philosophie, comme connaissance abstraite exclusivement théorique a terminé son développement et n'appartient qu'au passé; si dans ce jugement il se rapproche du positivisme, il n'accepte cependant pas la conception de la philosophie empiriste, dont le positivisme présente la phase moderne, il ne croit pas que cette tendance philosophique puisse se développer; il ne croit pas non plus, comme le fait le positivisme, que le travail de la philosophie spéculative ait été vain et inutile; selon notre auteur, cette philosophie nous a laissé des résultats bien positifs. Soloview est convaincu que, si la métaphysique n'a pu suffire à la solution des problèmes qu'elle a posés, cela ne veut pas dire que ces problèmes eux-mêmes manquent de tout fondement, il croit au contraire que le développement philosophique du passé a légué à un avenir prochain la solution universelle des problèmes qui n'ont trouvé jusqu'à présent que des solutions incomplètes et peu satisfaisantes. Quels sont ces problèmes? Nous le verrons dans l'argumentation de l'auteur dans laquelle, en donnant la critique du positivisme et de la philosophie abstraite de l'idéalisme allemand, il fait ressortir son propre point de vue.

L'expérience extérieure forme le principe fondamental du positivisme, la connaissance dans le sens vrai de ce mot nous est donnée dans l'expérience extérieure; l'objet extérieur constitue toujours l'objet de la connaissance. Si l'absolu est inconnaissable du point de vue positiviste, cela veut dire seulement que l'absolu n'est pas un objet extérieur; personne ne contestera cette assertion, parce qu'une réalité qui se suffit à elle-même ne peut pas par définition être un objet extérieur. Le positivisme a raison encore lorsqu'il affirme que la réalité qui se suffit à elle-même n'est pas donnée dans la connaissance aprioristique — ni dans le dogmatisme de Wolff, ni dans l'idéalisme de Hégel. Mais si ni la pensée aprioristique ni l'expérience extérieure ne peuvent nous faire connaître l'absolu, l'expérience intérieure doit nous le révéler puisqu'il ne peut pas être inconnaissable et puisque toutes les sources de la connaissance nous sont données dans ces trois modes de connaissance. Mais, dira-t-on, et le positivisme l'affirme, de même que l'expérience extérieure, l'expérience intérieure ne nous donne que les phénomènes, l'essence en elle-même ne nous est pas révélée dans ce mode de connaissance. On peut bien accepter cette thèse, mais il faut ajouter qu'il n'y a pas d'essence qui soit tout à fait séparée des phénomènes, qui se trouve en dehors de tout phénomène. Certes il faut distinguer les phénomènes de ce qui y apparaît, mais distinguer ne veut pas dire séparer; nous distinguons dans chaque objet sa forme et sa matière, mais on ne saurait imaginer que la forme puisse exister sans matière ou que la matière puisse exister sans forme. La thèse de Kant et de Comte qui affirment que nous ne saisissons que les phénomènes, est une tautologie, car être phénomène et être connu veut dire la même chose, cela veut dire être pour un autre au lieu d'être pour soi-même.

On ne peut penser cet être en soi que lorsqu'on l'oppose aux phénomènes, lorsqu'on le distingue des phénomènes, nous ne pouvons pas le penser séparé des phénomènes. « Tout ce qui est, est connu dans le phénomène, car ce qui est, *est* dans le phénomène; ou encore : ce qui est, est dans la connaissance, il n'y a pas d'être en dehors de la connaissance ou sans connaissance, bien que la connaissance ne soit pas, tout ce qui est, de même que tout ce qui est, est dans la forme et il n'y a pas d'être sans forme, bien que la

forme ne soit pas tout ce qui est; ceux qui affirment habituellement que notre connaissance se borne seulement aux phénomènes, veulent voir dans ce fait une limitation de notre connaissance, mais ils ne font cette supposition que parce qu'ils croient que les phénomènes n'ont rien de commun avec ce qui apparaît, ils séparent ainsi ce qui apparaît, c'est-à-dire la vraie nature des choses, des phénomènes, comme on sépare le grain de la pelure. On peut dire contre cette séparation avec Gœthe :

Natur hat weder Kern
Noch Schale :
Alles ist mit einem Male.
Dich prüfe nur allermeist,
Ob du Kern oder Schale seyst. (p. 68).

Si les phénomènes forment la matière de notre expérience intérieure, cela ne nous empêche guère de saisir dans ce cas ce qui apparaît, ce qui se manifeste dans ces phénomènes, c'est-à-dire l'existence vraie, l'être en soi. Il n'en est pas de même avec l'expérience extérieure, parce qu'ici l'être en soi n'apparaît pas immédiatement à notre conscience, nous le voyons dans ce cas à travers les qualités empiriques de nos sens extérieurs et à travers les formes a priori de notre entendement, l'être en soi se revêt ainsi de sa matérialité et devient objet extérieur. Cette matérialité, cette couche atmosphérique, peut-on dire, qui nous empêche de saisir l'être en soi dans l'expérience extérieure n'existe plus dans l'expérience intérieure, c'est la réalité même qui nous apparaît ici. Certes dans ce cas aussi le connu se distingue de celui qui connaît, parce que sans cette distinction toute connaissance est impossible, mais cette distinction n'est pas une séparation, c'est une différenciation qui disparaît dans l'unité de la conscience.

On a raison lorsqu'on dit qu'il nous est impossible de connaître la substance de notre propre esprit, parce qu'une substance semblable, dans le sens positiviste de ce mot, n'existe pas. Si on dit que nous ne connaissons pas notre propre essence, qu'elle ne nous est pas donnée dans l'acte de la connaissance même, on suppose que cette essence existe en dehors de notre conscience, qu'elle est une substance, une réalité immuable séparée de notre conscience, une chose en soi. Mais le terme même de chose en soi implique une contradiction, parce qu'être chose, objet, veut dire être pour un

autre, mais ce qui est soi-même, est aussi pour soi-même, c'est-à-dire se manifeste, se distingue en soi-même ou a conscience de soi-même. C'est pourquoi il n'y a pas d'essence inconnaissable, bien que la connaissance ne soit pas l'essence, mais seulement l'expression, l'image de l'essence. La connaissance intérieure est par cela même vraie et réelle parce qu'elle n'implique pas d'objet extérieur, parce que celui qui connaît et ce qui est connu ne sont pas séparés, ils se distinguent seulement.

Notre personnalité nous est connue dans notre vouloir réel, dans l'unité de notre conscience. Il va de soi que la matière actuelle, immédiate de notre connaissance ne présente pas toute la réalité, tout l'absolu, mais un fait est hors de doute, c'est que notre conscience contient quelque chose de la vraie réalité, qu'elle est la manifestation de l'existence vraie; c'est pourquoi la connaissance que nous avons actuellement des choses se rapporte à l'existence vraie, bien qu'elle n'y soit pas pour le moment absolument adéquate.

Mais il faut distinguer dans la réalité intérieure, qui nous est donnée par l'expérience intérieure, deux éléments : l'élément pratique et l'élément théorique. Nous avons conscience de nous-mêmes comme d'un être qui agit et comme d'un être qui connaît. Lequel de ces deux éléments est l'élément primaire? Le désir, la volonté forment la base de toute action, la représentation, l'image — la base de toute connaissance. La représentation constitue un rapport à une autre chose, c'est pourquoi elle implique une autre chose; la volonté, si elle se rapporte même à une autre chose comme à son objet n'est pas un rapport, la source de l'action se trouve dans la volonté même, elle se suffit à elle-même, c'est pourquoi on doit supposer que la volonté forme l'élément primaire qui n'est plus sujet à l'analyse. On arrive ainsi au principe de la philosophie de Schopenhauer.

Nous ne pouvons pas entrer ici dans les détails de la critique de la philosophie de Schopenhauer, critique imprégnée du désir de faire ressortir les éléments qui pourraient servir de base pour la philosophie nouvelle, disons seulement que, selon notre auteur, Hartmann a retrouvé dans sa philosophie de l'inconscient la valeur, la signification de l'essence métaphysique à laquelle aspirait Schopenhauer, que Hartmann a transformé la philosophie de

Schopenhauer après en avoir éliminé les éléments qui présentent un obstacle pour le développement de cette conception philosophique.

Tout en reconnaissant que l'analyse intellectualiste prédomine dans la doctrine de Hartmann ainsi que dans celle de Schopenhauer et que ces systèmes, à l'instar de tous les systèmes de la philosophie occidentale, hypostasient des concepts abstraits, Soloview trouve un côté positif dans la philosophie de l'inconscient. Afin de faire ressortir la vraie signification de ce principe métaphysique, il est nécessaire d'examiner la relation qui existe entre la philosophie et la vie pratique. La philosophie comme connaissance ayant pour base la réflexion est l'affaire de la conscience personnelle; dans les autres domaines de l'activité humaine, la conscience individuelle, la personne isolée joue plutôt un rôle passif, c'est la communauté qui agit, on le voit, dans les éléments fondamentaux de la vie sociale, dans le langage, dans la mythologie et dans les formes primitives de l'association humaine; la religion présente aussi le produit de l'activité collective, même dans l'art l'homme pour pouvoir créer doit franchir les limites de la conscience individuelle.

La connaissance philosophique au contraire exige l'activité de la raison personnelle, d'une personne isolée dans toute la clarté de sa conscience individuelle. La philosophie dédouble ainsi l'individu et la société, elle nous indique qu'un certain désaccord existe entre la théorie et la pratique, entre l'école et la vie, ses problèmes se posent avec toute leur acuité intense dans les moments critiques de la vie personnelle ou sociale; ces problèmes exigent évidemment une solution, et cette solution ne doit pas se faire longtemps attendre en ce qui concerne la vie pratique.

Tant que le philosophe ne sort pas du domaine théorique, il reste indépendant et se sent maître de soi-même, parce qu'une fois la pensée exprimée tout est fait; il peut certainement avoir le désir que sa pensée soit reconnue vraie par la société, mais au point de vue théorique peu importe, que la société accepte la vérité ou non, la vérité reste vérité, qu'elle soit reconnue ou non. Il n'en est pas de même dans les questions touchant la vie pratique; une vérité pratique qui ne sort pas du domaine de la théorie ne peut être considérée que comme une inconséquence, c'est pourquoi le

philosophe qui veut prouver une vérité pratique doit tâcher de la réaliser ; mais s'il veut introduire ses idées dans la vie pratique il se heurte à la volonté, à la croyance de la société ; une lutte contre les préjugés devient donc indispensable, une lutte qui est dure et qui dépasse de beaucoup la vie des générations. Pour ne pas risquer de s'engager dans la voie des utopies, dans la région des rêves, le philosophe renonce tout à fait à la solution des problèmes pratiques et fixe toute son attention sur les problèmes théoriques, il prend pour objet l'existence en tant qu'elle nous est connue par la *pensée* et non en tant qu'elle est produite par la *volonté*. Impuissant devant la volonté de la foule, le philosophe s'isole dans la pensée pure, l'activité philosophique se sépare ainsi de la vie et s'enferme dans une spéculation ayant un caractère purement abstrait, mais dès lors sa position même lui enlève toute possibilité d'exercer une influence sur la vie pratique et sociale.

Dès ses débuts la philosophie occidentale s'est trouvée dans un état semblable, cet état n'a pas changé jusqu'à présent. Au moyen-âge la vie spirituelle de la société était dirigée par le catholicisme. La foi chrétienne était considérée comme ayant le caractère de l'absolu, on ne pouvait même pas songer à poser la question de savoir si elle est vraie ou raisonnable. La philosophie médiévale a posé cette question. Mais ce problème de la réconciliation de la foi avec la raison n'intéressait pas la masse, il s'agissait des préoccupations de personnes isolées. Les problèmes posés par la philosophie n'intéressaient que l'école, c'est pourquoi cette philosophie s'appelle philosophie scolastique. Le dédoublement de la foi et de la science a eu ainsi pour conséquence le dédoublement de la vie et de la science et a donné à la science un caractère scolaire.

La philosophie moderne a gardé ce caractère scolaire, le but même de ses recherches qui consistait dans la définition des principes fondamentaux de l'existence, de la nature éternelle des choses et de la relation qui existe entre cette nature éternelle et le sujet agissant dans l'acte de la connaissance, lui a enlevé toute possibilité d'exercer une influence pratique, et nous voyons en effet que de l'être substantiel posé d'abord en dehors du sujet qui connaît on arrive dans le développement philosophique — dans l'idéalisme allemand — à la nature éternelle des choses, identique aux formes

logiques de notre connaissance. Tous les problèmes de la philosophie moderne se rapportent au sujet en tant qu'il agit dans l'acte de la connaissance, en tant qu'il spécule, cette philosophie ne s'intéresse guère au sujet en tant qu'il a un vouloir, en tant que ses actes se rattachent aux manifestations de la volonté. Mais dans la réalité, à côté du monde des images éternelles et immuables de la connaissance et de l'être objectif, il y a une autre réalité qui change et s'agite, il y a le monde subjectif du vouloir, de l'activité et de la vie humaine. A côté du problème théorique : Qu'est-ce que l'être? il y a la question pratique : Qu'est-ce qui doit être? c'est-à-dire qu'est-ce que je dois vouloir faire et quel sens a la vie.

Suspendue dans l'espace, croyant avoir saisi l'éternel dans les hautes sphères des concepts abstraits, la philosophie ne daignait pas descendre jusqu'à cette pauvre terre où des humains misérables sont tourmentés par les manifestations de cette réalité fantôme de la vie passagère qui nous est donnée dans la durée et dans l'étendue concrète. Pour Hegel, par exemple, le problème de ce qui doit être n'existe pas. Supposer que notre activité est nécessaire pour la réalisation de la beauté, du bien, etc., ce serait d'après cette philosophie poser le bien, la beauté, etc., comme irréels et impuissants, or une vérité irréelle n'est plus une vérité, c'est une fantaisie vide et arbitraire. Peut-être une telle conception présente-t-elle des avantages du point de vue de la philosophie théorique, mais pour être conséquente elle doit étendre trop loin la négation, toute la réalité historique n'est alors qu'un fantôme, puisque l'histoire n'est que la réalisation d'un idéal subjectif irréel. Ce qui *est* à présent, n'existait pas auparavant lorsqu'on disait : cela doit être, le réel du présent n'était que voulu dans le passé, mais la volonté est passée dans l'action, et l'action a laissé des résultats matériels dans le présent. On voit ainsi que ce qui est ne peut pas être séparé de ce qui doit être, qu'il n'y a pas de limites absolues entre le réel et le voulu, entre le monde de la connaissance et le monde du vouloir. La philosophie abstraite a pourtant tâché par tous ses efforts de délimiter ces deux sphères de l'activité humaine, mais en poursuivant ce but elle devait forcément se détourner de la vérité vivante, se séparer de la réalité. Si la réalité morale prend si peu de place dans cette philosophie, c'est parce qu'elle se meut dans tous ses problèmes hors de toute

réalité. Il est vrai qu'elle s'est posé au commencement le problème de la connaissance de la vraie existence, mais en effet elle ne s'occupe que de ce qui est possible, imaginable, elle n'étudie que les formes générales de l'existence sociale, les postulats nécessaires de la réalité, mais pas la réalité elle-même.

Si les origines de la philosophie moderne expliquent son isolement, les besoins de la vie moderne l'invitent avec insistance à abandonner son caractère purement abstrait et théorique, à sortir de la retraite que lui impose son caractère scolaire et à déclarer qu'elle a des droits souverains en ce qui concerne la vie pratique. Nous vivons dans un temps, où les bases religieuses et sociales de la vie n'ont plus la force qu'elles ont eu autrefois et c'est à la philosophie d'en raviver les sources.

Soloview croit que les résultats suivants de la philosophie de l'inconscient, si l'on en élimine quelques inconséquences évidentes qui se trouvent en contradiction avec ses principes fondamentaux, peuvent être considérés comme les éléments vivants et nécessaires du développement philosophique.

1° en ce qui concerne la logique ou la théorie de la connaissance : elle établit que les deux tendances de la philosophie occidentale — la tendance purement rationaliste qui ne donne qu'une connaissance du possible et la tendance empirique qui ne donne aucune connaissance — sont insuffisantes, elle pose par cela même la vraie méthode philosophique.

2° en ce qui concerne la métaphysique : elle admet comme principe absolu primaire au lieu des essences abstraites l'esprit concret universel, qui affirme l'unité dans le tout.

3° en ce qui concerne la morale : elle reconnait que le dernier but et le bien suprême ne peut être atteint que par l'ensemble des êtres dans le règne des esprits enveloppés par l'universalité de l'esprit absolu.

Le développement philosophique occidental arrive ainsi à exprimer sous forme de résultats de la connaissance rationnelle les mêmes vérités qui ont été affirmées par les grandes doctrines théologiques de l'Orient (en partie de l'Orient ancien et surtout de l'Orient chrétien) sous forme de croyance et de contemplation spirituelle. La philosophie moderne veut ainsi réunir la perfection logique de la forme occidentale avec la plénitude du contenu des

contemplations de l'Orient. En s'appuyant d'un côté sur les données de la science positive elle tend d'autre côté la main à la religion. La réalisation de cette synthèse universelle de la science, de la philosophie et de la religion, dont nous n'avons que les ébauches imparfaites dans la philosophie de l'inconscient, doit être considérée comme le but suprême et le dernier résultat du développement intellectuel.

Dans les pages qui précèdent nous n'avons pas revêtu la philosophie de Soloview de ses propres vêtements, il nous a paru que même sans l'apparat de concepts philosophiques propres au philosophe, dans la simple critique des autres systèmes, dans ce qu'il prend pour base chez les autres, il apparaît comme un esprit original, et que dans les débuts mêmes du jeune penseur on voit déjà vers quel but se dirigera sa pensée. Nous reviendrons encore dans la suite de notre travail sur la conception théorique de Soloview, mais nous voulons la résumer ici en quelques lignes. Le philosophe n'a pas laissé de système achevé, il a voulu toujours perfectionner sa doctrine et quelques années avant sa mort il a commencé un nouvel exposé de ses conceptions théoriques, mais il n'en a publié que trois chapitres, nous suivrons sa pensée originale surtout d'après les derniers chapitres de la « Critique des principes abstraits » (1878-1880). Le développement des deux tendances principales de la philosophie occidentale nous est donné d'après Soloview dans le schema syllogistique suivant [1] :

Rationalisme :	*Empirisme* :
1. (Majeur du dogmatisme) : l'existence vraie est connue dans la connaissance *a priori*	1. (Majeur : Bacon) : l'existence vraie nous est connue dans l'expérience réelle.
2. (Mineur : Kant) : mais ce ne sont que les formes de notre pensée qui sont connues *a priori*.	2. (Mineur : Locke etc.) : mais ce ne sont que les différents états de la conscience qui nous sont connus dans l'expérience réelle.
3. (Conclusio : Hegel) : ergo les formes de notre pensée constituent l'existence vraie.	3. (Conclusio : J.-St. Mill) : les différents états de la conscience constituent l'existence vraie.
Ou :	
1. Nous pensons l'existence.	
2. Mais nous ne pensons que les concepts.	
3. Ergo l'existence est un concept.	

Dans une série de chapitres de la « Critique des principes

1. Ce schéma se trouve dans la thèse de Soloview analysée plus haut.

abstraits » Soloview poursuit le développement logique de ces tendances philosophiques et arrive au même résultat : l'empirisme ou le réalisme abstrait conduit nécessairement à la conclusion que tout est phénomène, tandis que d'après le rationalisme abstrait, dont le rationalisme absolu ou le panlogisme est la forme parfaite, tout est concept. Ces deux tendances de la philosophie abstraite ne prennent en considération que deux éléments principaux : elles voient dans le sujet un être sensible ou un être qui pense, c'est pourquoi elles considèrent comme critérium de la vraie connaissance les sensations des organes extérieurs ou les catégories fondamentales de la raison. Mais il n'est pas difficile de démontrer que la vérité n'est renfermée ni dans la forme de notre connaissance comme le veut le rationalisme, ni dans telle ou telle forme d'une existence relative, comme le veut l'empirisme ou le réalisme. Par un raisonnement, dont nous ne pouvons pas donner les détails, l'auteur arrive à la conclusion que nous devons chercher la vérité dans ce qui est ou dans l'existence[1]. Mais l'existence nous est donnée dans le tout, c'est pourquoi le tout constitue la vérité. Il s'en suit que chaque objet spécial, chaque être spécial, chaque phénomène isolé du tout ne peut pas contenir la vérité, parce qu'il n'existe pas dans un état d'isolement : il est dans le tout et avec le tout. C'est pourquoi on dira que le tout constitue la vérité dans son unité. La définition complète de la vérité sera alors donné dans les trois attributs ou prédicats suivants : l'existence, l'unité, le tout. « La vérité est donc l'existence qui renferme le tout dans son unité. Nous ne pouvons pas penser autrement la vérité; si nous lui enlevons l'un de ses attributs, nous annulons par ce fait la notion même de la vérité. Si nous lui enlevons l'attribut de l'existence la vérité se transforme en une pensée subjective vide, à laquelle ne correspond rien de réel; si la vérité n'existe pas, elle devient une fantaisie, c'est pourquoi elle n'est plus vérité. Si nous lui enlevons l'attribut de l'unité, la vérité perd son identité et elle s'annule elle-même dans la contradiction intérieure. Si nous lui enlevons enfin l'attribut du tout, nous la dépouillons de tout contenu réel : comme une unité privée du tout, elle ne présentera qu'un principe exigu, par lequel on ne

1. Nous traduisons ce terme « soustchéé » (ce qui est, l'existant) par l'existence.

peut rien expliquer, duquel on ne peut rien déduire, tandis que la notion de la vérité doit permettre d'expliquer tout, la vérité étant la vérité du tout; si le tout se trouvait en dehors de la vérité, celle-ci ne serait rien » (p. 282).

Dans sa définition complète la vérité contient la réalité absolue et la rationalité absolue de tout ce qui existe. Comme existence vraie elle présente la réalité absolue, qui détermine toute autre réalité et comme unité du tout elle révèle la raison ou le sens de ce qui existe, car cette raison ou sens (ratio, λόγος) n'est autre chose que la relation mutuelle des parties du tout dans l'unité. Cette relation mutuelle implique une multiplicité des êtres ou des choses. Mais dans la vérité la multiplicité n'est pas seulement multiplicité, chaque être, chaque objet est lié ici avec le tout, la multiplicité n'existe ici que comme unité, comme le tout; d'un autre côté la raison n'est pas dans l'existence vraie une pure forme; apparaissant comme le principe de l'unité, elle présente toujours l'unité de quelque chose, l'unité de la multiplicité, dont elle fait un tout; dans la vérité la réalité (la multiplicité) est ainsi toujours liée intérieurement à la rationalité, à la raison, à l'unité. La théorie de la connaissance abstraite rompt la liaison qui existe entre le sujet agissant dans l'acte de la connaissance et le tout, elle l'isole, tandis qu'en vérité il n'existe pas à l'état isolé, on lui enlève ainsi la possibité de connaître la vérité, en l'opposant au monde qu'il doit connaître. Nous ne suivrons pas l'auteur dans son argumentation subtile, disons seulement que d'après Soloview ce n'est telle ou telle forme de l'être, tel ou tel attribut en soi, mais c'est, ce qui apparaît dans l'être, le sujet auquel se rapportent les attributs qui constitue l'objet réel de toute connaissance. « La connaissance vraie dans son universalité, c'est-à-dire la philosophie, a pour objet réel non l'être en général, mais ce qui apparaît dans l'être, c'est-à-dire l'existence absolue ou l'existence comme le principe absolu de tout être » (p. 289). L'auteur arrive ainsi à la conclusion que le principe de tout être n'est donné ni dans l'être ni dans le non-être. Le passage suivant illustrera la pensée de Soloview. « L'existence n'est pas l'être, mais tout être lui appartient dans le même sens que nous devons dire par exemple que l'homme qui pense n'est pas la pensée, mais que la pensée lui appartient. De même que l'homme qui pense n'est pas identique avec la pensée, mais pos-

sède la pensée, de même aussi l'existence n'est pas identique avec l'être, mais possède l'être. Posséder quelque chose veut dire exercer son pouvoir sur cette chose, c'est pourquoi l'existence doit être définie comme la force ou le pouvoir de l'être, comme sa *puissance positive* » (p. 290).

Nous ne pouvons entrer dans les détails de la conception que se fait Soloview de l'existence absolue (Dieu), du devenir absolu (l'homme) et du problème de la nécessité et de la liberté que l'auteur traite en même temps; nous nous réservons de revenir sur ces problèmes, et pour conclure nous voulons citer encore le passage dans lequel Soloview parle de la connaissance vraie : « Si la vérité de la connaissance est déterminée par la vérité de l'objet, si la vérité de l'objet est constituée premièrement par sa réalité et deuxièmement par son universalité et si nous considérons l'objet du point de vue de sa réalité, nous trouvons que de même que l'objet dans sa réalité actuelle et complète est déterminé premièrement comme une *existence* absolue (ens), deuxièmement comme une certaine *essence* immuable et présentant une unité (essentia) ou comme une idée et enfin troisièmement comme un certain *être* actuel ou phénomène (actus, phænomenon), de même aussi la connaissance réelle de l'objet (connaissance objective) est déterminée premièrement comme *croyance* en l'existence absolue de l'objet, deuxièmement comme contemplation spéculative ou *imagination* de son essence ou de son idée et, enfin, troisièmement comme *incarnation* créatrice ou réalisation de cette idée dans les sensations actuelles ou dans les données empiriques de notre conscience naturelle sensible.

La première nous informe que l'objet existe, la deuxième nous apprend ce qu'il est, la troisième nous montre comment il apparaît. Ce n'est que l'ensemble de ces trois phases qui exprime la réalité complète de l'objet » (p. 324).

Il faut encore ajouter que l'élément mystique joue un rôle important dans la détermination du second élément de la vérité, de l'universalité de l'objet.

Il est intéressant d'indiquer que d'après Soloview une vraie organisation de la connaissance exige l'organisation de la réalité, l'esprit réceptif qui agit dans la connaissance doit ainsi être secondé par l'esprit créateur. Il a émis à ce propos une idée inté-

ressante, en attribuant à ce point de vue un rôle important à l'esthétique; il n'a pas développé cette idée, il en parle dans un passage, dont nous ne voulons citer qu'une partie : « L'étude des éléments théoriques de l'esprit humain nous conduit ainsi seulement à la définition du problème et des principes généraux de la connaissance vraie, la solution de ce problème, la réalisation de ces principes, c'est-à-dire l'organisation réelle de la connaissance vraie, comprise comme théosophie libre dépend de la solution d'un autre grand problème — de l'organisation de notre réalité même ou de la réalisation du principe divin dans l'être même de la nature. Je vois dans ce problème un problème de l'art, je trouve ses éléments dans les œuvres de la création humaine, je transpose ainsi le problème de la réalisation de la vérité dans la sphère esthétique » (p. 334).

II. — En 1873, une année avant l'apparition de la thèse de Soloview, M. Karinsky, chargé par le gouvernement d'une mission en Allemagne, a publié son rapport sous forme d'un livre : « Revue critique de la dernière période de la philosophie allemande ».

Les résultats de son étude ne sont pas favorables au rationalisme post-kantien. Il pose les deux conclusions suivantes à la fin de son travail :

1° Toutes les tendances philosophiques qui ont succédé à la philosophie de Kant ont voulu se développer en s'appuyant sur ses résultats, elles ont voulu, sans nier les résultats de Kant, trouver la voie de la connaissance de la vraie réalité.

2° Toutes les conceptions qui se sont développées à l'intérieur de ces écoles manquent de fondements solides, elles contiennent toutes des contradictions. Il s'en suit le dilemme suivant : ou bien la philosophie doit retourner au subjectivisme de la critique de Kant, sans essayer de franchir les limites indiquées par Kant à notre connaissance ou bien il faut soumettre à une revision les résultats de la critique et chercher les fondements de la théorie de la connaissance dans une autre voie.

Mais le retour aux principes originaux de la critique n'est plus possible; le subjectivisme de Kant ne peut plus nous suffire; toutes les tendances qui ont pris naissance dans la critique ont forcément ébranlé cette œuvre de Kant; si l'on voulait compter les défectuosités de ce somptueux édifice, on y trouverait des brèches de tous les côtés; la critique ne paraît être dotée d'un fondement

solide que parce que chaque doctrine nouvelle qui la prend pour point de départ ne voit que la brèche qu'elle a laissée elle-même, elle ferme les yeux lorsqu'il s'agit de voir ce qu'ont fait les autres.

L'erreur fondamentale de la philosophie critique est, d'après M. Karinsky, de vouloir ériger les postulats de la pensée à l'aide desquels celle-ci veut embrasser la réalité, en des lois de la pensée elle-même. Si la pensée est déterminée par des postulats nécessaires, la philosophie, dont l'objet est la connaissance de la réalité extérieure, doit tâcher de franchir cette barrière qui la sépare de la réalité. Il a fallu de grands efforts de la pensée pour atteindre ce but par des voies différentes. Kant lui-même a dû faire un tour de force pour expliquer, comment on peut soumettre les phénomènes à la domination de ces postulats. Mais si l'idée qui voit des « lois de la pensée » dominer tantôt le monde des phénomènes, tantôt le monde de l'existence réelle nous paraît ingénieuse, il nous est néanmoins difficile de comprendre pourquoi on ne s'est pas demandé si l'on est en droit de supposer que ces « lois de la pensée » dominent la pensée elle-même. On est si habitué à parler des lois mécaniques, physiques et chimiques, qu'on trouve naturel de supposer qu'il y a aussi des lois qui dominent la pensée. Mais le problème n'est pas si simple qu'on le croit. Si le problème des lois qui dominent la matière soulève déjà des difficultés, ces lois deviennent contraires à la nature, si l'on veut les appliquer là où nulle chaîne n'est admise, même avec la parure la plus belle. « La pensée est l'aspiration éternelle à la lumière, le désir éternel de comprendre l'obscur, l'inexplicable, la critique continuelle de toutes les opinions acceptées sans raison suffisante, la recherche persévérante du droit d'un postulat de jouer le rôle d'une vérité scientifique, l'activité qui tend à éclaircir tout à fond. Dire, que cette pensée *doit* forcément reconnaître plusieurs postulats non explicables (dans leur essence), *qu'elle doit se soumettre absolument à ces postulats*, c'est dire qu'elle doit cesser d'être pensée, aussitôt qu'elle rencontre ces postulats. Si la pensée peut poser ces postulats dans la conscience, si elle peut se demander de quel droit ils prétendent à une certitude absolue, si elle peut reconnaître qu'ils sont incompréhensibles d'abord, inexplicables ensuite, est-ce que tout cela ne signifie pas qu'elle se reconnaît le droit de juger s'ils correspondent ou non à la vérité et que par conséquent elle ne se

soumet pas servilement, comme une esclave, à ces postulats » (p. 326).

On a voulu voir dans le développement philosophique de Kant à Hégel le développement naturel du rationalisme. M. Karinsky n'est pas de cet avis; il croit que cette philosophie n'élève pas la pensée, mais qu'elle l'abaisse plutôt, en lui imposant le joug de lois fatales et incompréhensibles. Le système hégélien que l'on considère comme l'apothéose du rationalisme a voulu, il est vrai, voir dans la raison le point de départ, l'essence, et la fin de l'être, de l'existence, mais en réalité il a érigé en raison souveraine un système de concepts abstraits, qui doivent dominer l'être, l'existence ainsi que la pensée. Si l'on voit dans cette période philosophique le développement et le triomphe du rationalisme, on la juge plutôt d'après l'idéal qu'elle s'est proposé que d'après la manière dont elle l'a réalisé.

Si le rationalisme comme il se manifeste dans l'idéalisme allemand ne présente pas la tendance dont le développement pourrait vivifier la pensée philosophique et l'amener à un nouvel épanouissement, on ne peut pas non plus d'après notre auteur, voir dans le positivisme la philosophie qui doit servir de base à la science. Il le démontre par la critique de l'attitude de la philosophie positiviste par rapport au problème des axiomes. Pour le positivisme une relation prend pour nous le caractère d'un postulat nécessaire ou d'un axiome lorsque nous avons constaté que cette relation se répète dans un grand nombre de cas, il s'en suit que la nécessité d'un postulat, la quasi évidence d'un axiome n'exprime que la plus grande probabilité; d'après cette conception la science ne peut avoir que des postulats, des axiomes probables, il n'y a pas d'axiomes absolument nécessaires. Si les lois ne sont fondées que sur l'observation, alors on ne peut pas savoir si ce qui était nécessaire jusqu'à présent le sera aussi dans l'avenir, mais dans ce cas-là toute prévision est impossible dans la science. Pour l'empirisme qui veut être conséquent, il n'y a pas de science exacte, de science se basant sur des postulats généraux; pour l'empirisme conséquent il n'y a pas de postulats qui nous disent plus que l'expérience immédiate ne nous dit. La force du rationalisme, dont les résultats semblent à l'auteur peu satisfaisants, était de donner une explication à la généralité absolue et à la néces-

sité d'une partie de notre connaissance. Dans l'empirisme cette généralité devient une énigme insoluble.

Les partisans même de l'empirisme avouent cette défectuosité de leur système; on sait que Hume considère dans sa théorie les vérités mathématiques comme une exception, on peut citer d'autres empiristes et non des moindres qui pensent de même.

On voit ainsi que la doctrine positiviste, ce système sceptique qui a certainement ses mérites, n'a pu se soustraire dans ses fondements à la critique soulevée par son scepticisme même.

En terminant son article sur le positivisme, M. Karinsky se demande : « Est-ce que nous devons attendre dans l'avenir la même succession de périodes opposées — de la tension du génie philosophique et du triomphe du doute philosophique comme dans le passé. Ou peut-être notre temps est-il déjà mûr pour la solution exacte des problèmes de la connaissance? Ce n'est que l'avenir lui-même qui peut répondre à ces questions » (p. 34).

Voyons comment le philosophe a répondu lui-même à ces questions.

M. Karinsky témoigne d'un intérêt particulier pour le problème des fondements de la science, il se demande de quel droit la science s'appuie sur tels ou tels jugements, sur tels ou tels postulats, ces préoccupations dominent sa pensée. L'introduction de son important travail « La classification des inférences » (1880) commence par le raisonnement suivant : « Il n'y a que très peu de jugements qui n'exigent aucune démonstration ou de soi-disants axiomes. Il y a, il est vrai, une quantité indéfinie de jugements qui expriment d'une manière exacte les faits observés, mais ces jugements entrent rarement d'une façon immédiate dans les sytèmes des sciences en qualité de postulats scientifiques, ils servent pour la plupart de prémisses pour l'inférence des vérités scientifiques. Presque toute la matière de notre connaissance est formée par des jugements inférés, c'est pourquoi on a raison de voir dans l'inférence le moyen d'arriver à la vérité, qui s'emploie le plus souvent dans la science. Nous nous servons aussi constamment des inférences dans la vie. On comprend ainsi pourquoi la logique a considéré le fondement des inférences, employées par l'homme dans la science et dans la vie, comme son problème essentiel. A-t-elle réussi à

résoudre ce problème? Donne-t-elle une classification adéquate et complète des inférences »? (p. 1).

La critique que M. Karinsky a faite du rationalisme et de l'empirisme, nous fait anticiper sa réponse: ni le rationalisme qui se base dans sa théorie des inférences sur la théorie du syllogisme d'Aristote, ni l'empirisme qui nie complètement le rôle du syllogisme dans l'opération de l'inférence ne peuvent donner une théorie complète des inférences, de ces jugements qui jouent un rôle si important dans la science et dans la vie.

Nous ne pouvons pas suivre M. Karinsky dans tous les détails de son important travail. Nous voulons essayer d'en résumer quelques résultats, surtout ceux qui sont d'un intérêt plus général.

D'après notre auteur, les deux tendances opposées de la logique, dont l'une veut tout expliquer par le syllogisme et l'autre tout par l'expérience limitée, se ressemblent en ceci qu'elles ont un défaut commun : elles interprètent d'une manière peu satisfaisante plusieurs formes d'inférences qui jouent un rôle important dans la science et dans la vie ou elles laissent tout à fait de côté ces inférences.

Certes, on ne peut pas exiger de la logique d'étudier toutes les formes possibles d'inférences, elle ne peut qu'analyser les formes qui ont trouvé déjà une application dans la science et dans la vie. Mais on peut se demander si la logique a en effet déjà épuisé tout ce que la science nous a donné? Si on passe en revue les résultats de la logique en ce qui concerne les méthodes des diverses sciences, on n'a pas cette impression; on trouve entre autre que la logique ne s'occupe pas du tout des inférences des parties à l'agrégat et de l'agrégat aux parties, on peut certainement trouver pour ces inférences une place dans le syllogisme, mais une interprétation semblable n'est pas justifiée.

Les deux tendances principales de la logique ont encore ce défaut qu'elles ne peuvent pas s'assimiler les règles fondamentales de la théorie mathématique des probabilités. Si les systèmes plus modernes s'occupent de ce problème, ils ne nous disent pas avec netteté dans quels rapports ces règles se trouvent-elles avec les diverses formes d'inférences. La théorie des probabilités s'est développée en dehors des systèmes logiques, et si même on l'admet

maintenant dans ces systèmes, on ne fait que la superposer aux formules traditionnelles, elle ne forme pas avec celles-ci un tout organique éclairé par la même pensée.

Après avoir justifié par l'état actuel du problème de la classification des inférences les recherches qu'il a entreprises, l'auteur se demande si la définition ordinaire de l'inférence peut nous éclairer sur le caractère essentiel de cette opération de notre pensée. On définit habituellement l'inférence, comme l'opération de notre pensée, dans laquelle en s'appuyant sur d'autres jugements nous acquérons la certitude qu'un jugement déterminé est vrai. Une définition semblable parle du but de l'inférence (il faut prouver qu'un jugement déterminé est vrai), elle indique aussi les éléments avec lesquels elle opère (les autres jugements, qui prouvent que le jugement inféré est vrai), mais elle ne nous décrit pas le processus lui-même de la pensée, elle ne nous éclaire pas sur le rôle, elle ne nous explique pas la signification de chaque élément, nous ne trouvons pas dans cette définition ce qui nous intéresse le plus.

L'analyse de ce processus donne à l'auteur le principe de classification des inférences, qui lui servira de suite. L'idée fondamentale de l'auteur est exprimée d'une manière très claire dans sa conclusion : « Tout jugement a deux éléments fondamentaux : le sujet et l'attribut, c'est pourquoi dans une inférence il peut s'agir de transporter, en se basant sur le rapport entre les sujets de deux jugements, l'attribut de l'un de ces jugements dans l'autre ou, en se basant sur le rapport entre les attributs de deux jugements, de transporter le sujet de l'un de ces jugements dans l'autre. Il est vrai que le sujet et l'attribut présentent des notions relatives, mais dans la relation qui nous intéresse, ils jouent des rôles essentiellement différents, c'est pourquoi on peut dire, sans examiner la chose de plus près que les rapports entre les sujets qui permettent l'échange des attributs ou le transport de l'attribut d'un jugement dans l'autre se distinguent entre eux moins que chacun d'eux des rapports, qui permettent le transport du sujet. Mais si l'activité de notre raisonnement présente des modifications, on peut d'avance prévoir deux types fondamentaux d'inférences : 1° les inférences qui consistent dans le transport de l'attribut de l'un des sujets sur l'autre et qui se basent sur la comparaison des sujets

des jugements; 2° les jugements qui consistent dans le transport du sujet de l'un des attributs sur l'autre et qui se basent sur la comparaison des attributs. Une classification des inférences, basée sur cette supposition, doit d'un côté justifier l'inférence elle-même, d'un autre côté permettre de développer toutes les indications, qui peuvent entrer dans ces types fondamentaux » (p. 84-85).

Il y a ainsi deux types fondamentaux d'inférence : 1° les inférences positives basées sur la comparaison des sujets de deux jugements; 2° les inférences négatives et hypothétiques basées sur la comparaison des attributs de deux jugements.

Le premier type d'inférences est basé sur la relation de l'identité : si deux sujets sont identiques, ils peuvent échanger leurs attributs; si on prend l'identité pour base de tout un groupe d'inférences, on doit bien se garder de voir dans ce principe la base de toute inférence, comme le fait par exemple Jevons. Il faut indiquer encore un point très important, sur lequel M. Karinsky n'est pas d'accord avec Jevons; cet auteur ne fait pas de distinction nette entre l'identité réelle et l'identité logique, il veut transformer un jugement dans une identité complète, c'est pourquoi cet auteur attribue à toutes les opérations logiques le caractère des opérations mathématiques, tandis que ces opérations ne constituent qu'une espèce dans les opérations logiques. « Bien que Jevons s'élève contre cette opinion extrême, qui transforme presque la logique en une partie de la science mathématique, il n'aperçoit pas évidemment que même si on laisse de côté les détails de sa propre conception, la tendance à transformer tout jugement en une identité complète, qui pénètre toute sa théorie des inférences n'a pu naître que chez un philosophe, qui considère les jugements mathématiques comme le type qui doit servir de modèle pour tous les autres jugements » (p. 87 note).

Dans l'étude détaillée des inférences positives M. Karinski distingue trois groupes d'inférences : *a*) les inférences des objets séparés aux objets séparés, *b*) les inférences des objets séparés à un groupe d'objets, *c*) les inférences d'un groupe d'objets aux objets isolés.

L'autre groupe d'inférences se base sur la comparaison des attributs ou des prédicats. Le transport du sujet d'un jugement dans l'autre ne peut se faire ici d'après la relation de l'identité, parce

que l'identité des attributs ne conduit pas à la conclusion directe positive, le même attribut ou prédicat pouvant appartenir aux objets les plus différents. C'est pourquoi dans cette espèce d'inférence la forme positive ne sera pas la forme la plus simple. On doit voir dans ce cas la forme la plus simple dans la forme négative, dont le point de départ est la négation de l'identité des prédicats et dont la conclusion dit qu'il est impossible de transporter le sujet de l'un des jugements dans l'autre, c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'identité entre les sujets.

Mais notre esprit ne peut pas se contenter de cette forme la plus simple de l'inférence qui ne donne qu'un résultat négatif, c'est pourquoi il tâchera en apportant quelques complications de les transformer en une forme positive et de chercher les conditions dans lesquelles cette conclusion est le moins sujette aux erreurs, ces inférences formeront le groupe des inférences hypothétiques.

Sans entrer dans les autres détails du raisonnement de l'auteur, nous voulons encore citer ses conclusions : « En embrassant d'un coup d'œil toutes les modifications examinées de l'activité du raisonnement nous pouvons, à ce qu'il semble, arriver à la conclusion que le processus de raisonnement consiste dans la solution du problème de savoir si on a le droit de transporter l'un des éléments d'un jugement à la place correspondante d'un autre jugement — la solution peut être motivée par l'identité ou par la contradiction qui existe entre les autres éléments de mêmes jugements. La solution positive de ce problème, basée sur l'identité, présente la particularité spécifique des cas dans lesquels la comparaison a lieu entre les sujets des jugements; la solution négative présente en général la particularité spécifique des cas dans lesquels la comparaison a lieu entre les prédicats. Mais cette limite distincte entre les espèces de l'activité du raisonnement, qui apparait comme suite des particularités logiques du sujet et du prédicat, ne les sépare pas d'une manière absolue. L'importance des inférences positives pour la science nous force à chercher des moyens de triompher du caractère général et indéterminé du prédicat qui ne permet pas en cas d'identité des prédicats de faire une conclusion affirmative. Nous tâchons dans ce cas de transformer le prédicat en un caractère de l'objet qui évoque inévitablement le sujet du jugement, mais qui n'entre pas nécessairement dans la notion du prédicat,

si l'on considère exclusivement le rôle qu'il joue dans le jugement. Parfois (certainement par hasard) le prédicat peut posséder cette particularité. Là, où on ne le trouve pas, la pensée doit, pour atteindre ce but, réunir ensemble plusieurs jugements avec le même sujet (c'est-à-dire compliquer le prédicat), mais elle doit en même temps suivre de près l'expérience pour avoir la certitude que le but est atteint. De cette manière un processus qui ne peut donner immédiatement que des résultats négatifs, se transforme en un processus positif » (p. 270-71).

Dans son deuxième travail important intitulé « Sur les vérités évidentes » M. Karinsky veut donner le fondement logique des vérités qu'on ne peut pas démontrer par voie d'inférence. Dans ce travail qui n'est pas terminé, il s'oppose à la solution de ce problème proposé par le rationalisme kantien, ainsi qu'à celle de la philosophie empiriste.

Quant aux opinions métaphysiques générales de M. Karinsky, il est intéressant de citer le passage suivant de « La classification des inférences » : « On considère de nos jours comme étrange la croyance de l'école métaphysique qui affirme, que toutes les énigmes de l'existence peuvent être résolues tout d'un coup par la pensée, mais on ne voit pas qu'on se montre présomptueux de la même manière, lorsqu'on croit, que l'on peut se prononcer d'une façon apodictique une fois pour toujours sur ce qui peut devenir ou ne peut pas devenir objet de la connaissance humaine. Au fond la dernière conception est aussi dogmatique que la première et ne présente que sa face inverse » (p. 253).

III. — La critique de l'empirisme étroit et du rationalisme, en tant qu'il a trouvé son expression dans l'idéalisme allemand occupe aussi une place importante dans le premier travail de M. L. Lopatine, paru il y a vingt-six ans; c'est sa thèse qu'il a publiée sous le titre : « Les problèmes positifs de la philosophie » (Première partie. Le domaine des questions spéculatives). Dans cet ouvrage aussi la nécessité du retour à la métaphysique était hautement proclamée dans un temps, où une tendance philosophique semblable n'était pas en faveur.

Dans la préface pour la deuxième édition de son travail parue l'été dernier l'auteur résume les résultats de ses recherches de la manière suivante : la présente partie du travail de l'auteur doit

prouver la nécessité des postulats métaphysiques pour la possibilité d'une connaissance réelle. La réalité de notre personnalité, la réalité des autres êtres vivants, la réalité du monde physique qui ne dépend pas de nous, la liaison intérieure de tout ce qui existe — tels sont les postulats métaphysiques transcendants, sans lesquels toute la nature et nous-mêmes, toute la science et les objets qu'elle étudie ne forment qu'un chaos d'hallucinations subjectives momentanées. Sans ces postulats on ne peut ni vivre ni penser, mais ni une philosophie qui se base seulement sur l'expérience pure, ni une philosophie qui ne s'occupe que de la réalité qui est donnée dans notre conscience ne peuvent admettre des postulats semblables. Pourtant on y est forcé ; il faut donc tâcher de les prouver, si nous tenons sérieusement à la certitude de la science, à la possibilité d'une connaissance objective. Il y a deux manières de fonder ces postulats transcendants : on peut chercher leur base dans la foi instinctive ou dans la raison. Mais si nous considérons les suggestions de la foi immédiate comme critérium de la certitude de ces postulats, les fondements de la science ne sont alors ni logiques, ni rationnels. Il y a encore un autre point dont on doit tenir compte : la foi instinctive étant chez la plupart une source confuse et peu solide, il faut dans le cas, où l'on veut chercher les fondements de la science dans cette source, les soumettre à une critique, à une épuration, mais alors on reconnaît que ces fondements confus, ces vérités vacillantes ne nous suffisent pas. Il n'y a qu'un moyen de se soustraire à cette illusionisme sans issue — il faut recourir à une ontologie rationnelle.

L'auteur croit que notre connaissance présentera un système solide, basé sur la certitude, seulement dans les cas où elle s'appuiera sur des vérités évidentes; tôt ou tard un système de vérités semblables sera reconnu. Mais pour chercher un tel système il faut avoir confiance dans la force de la raison. Les périodes de scepticisme ne doivent pas nous effrayer, elles ne peuvent être que passagères; la négation ne peut pas nous satisfaire; elle ferme à notre pensée les domaines qui nous intéressent le plus, elle érige l'impuissance en une loi, mais la nature même de notre pensée la contraint de se débattre de toutes ses forces contre une loi semblable; une métaphysique qui tient compte des forces créatrices ne peut pas l'admettre. M. Lopatine exprime cette pensée en

paroles pleines de vigueur dans son discours de soutenance : « *La cause de la philosophie est la cause de la liberté de la raison.* La raison est une force qui ne supporte pas de barrières extérieures; la pensée se rapetisse et s'abaisse, si elle se trouve sous la menace d'une prohibition, venant de l'extérieur. Elle déchoit plus encore lorsque cette prohibition est érigée en une loi de la raison même, lorsqu'on force la raison pour son propre intérêt à renoncer à l'activité qui est propre à son essence. On ne peut pas fixer arbitrairement les cadres qui lui doivent servir pour toujours, et qu'elle ne doive jamais dépasser. La raison, au contraire, s'arrête elle-même là, où finit le domaine de l'évident et du connaissable, lorsque les exigences auxquelles elle a droit et sans lesquelles elle ne peut exister sont satisfaites » (XXVII).

Les positivistes et les idéalistes néokantiens de toutes les couleurs proclament que le temps des hypothèses hardies dans la science de l'esprit est passé et qu'il ne reviendra plus. La métaphysique, doit maintenant fournir des postulats prouvés par voie scientifique, mais la psychologie, la science qui étudie la nature de l'esprit n'en est qu'à ses premiers débuts, c'est pourquoi dira-t-on la dicussion sur la valeur de la métaphysique n'a aucun intérêt. M. Lopatine n'est pas de cet avis. « L'hostilité envers la métaphysique, dit-il, était compréhensible jadis lorsque par son formalisme aride et par ses prétentions intolérantes elle était un obstacle considérable au développement des sciences positives. On pouvait alors expliquer l'animosité et les accusations souvent injustes par le besoin impérieux de la liberté dans les recherches et par la passion de la lutte. A présent la métaphysique a non seulement perdu l'estime de la foule, mais elle manifeste aussi une stérilité intérieure : nos jours n'ont pas produit de grandes idées dans ce domaine, ni de grands noms. N'est-il pas temps d'abandonner la crainte de l'ennemi vaincu et de le juger d'une manière objective et impartiale? Supposons même que les idées religieuses et métaphysiques ne présentent qu'un chaos d'erreurs de toutes sortes mais ces erreurs ont joué le rôle de mobiles dans l'histoire de l'humanité, c'est suffisant pour qu'on les traite avec déférence et équité » (p. 24).

Pour se rendre compte de la signification des principes métaphysiques, il faut élucider les problèmes suivants :

1° Qu'est-ce que la métaphysique? Où commence son domaine? Quels sont les problèmes, dont la solution est impossible et auxquels nous devons renoncer pour toujours dans le cas où nous nions la possibilité de la métaphysique?

2° Pourquoi nie-t-on la métaphysique? Quels sont les fondements qui conduisent à la négation de la métaphysique? Est-ce que ces fondements sont solides et incontestables?

Pour répondre à la première série de ces questions M. Lopatine se demande ce que peut donner la connaissance positive qui n'implique pas de postulats métaphysiques; connaissance positive est synonyme, d'après notre auteur, de connaissance inductive. L'examen de la philosophie dite empirique donne les résultats suivants : les généralisations inductives ne s'occupent que des phénomènes, mais les phénomènes ne sont que des états de notre conscience, il s'ensuit que pour la philosophie inductive tout ce qui n'est pas état de l'esprit qui observe ne peut pas être connu et ne contient aucune vérité. Si cette philosophie veut être conséquente, elle ne doit reconnaître qu'une seule réalité — les changements de nos états de conscience et la généralisation approximative de leur succession et de leur coexistence.

Mais l'ensemble de nos états subjectifs n'épuise pas nos représentations de l'existence réelle. Nous avons tous la certitude que nous ne sommes pas seuls à exister, qu'il y a encore d'autres êtres, qu'un monde varié, dont nous ne formons qu'une petite partie, nous entoure. Il ne s'agit pas ici des détails des conceptions que nous avons sur nous-mêmes, sur le monde et sur ce qui le remplit; une chose est sûre : chaque être intelligent a des idées quelles qu'elles soient sur toutes ces choses et il est forcé d'y penser. Mais quelle est la source de ces idées si l'expérience pure ne nous les fournit pas?

On peut supposer qu'elles nous sont fournies par le raisonnement qui s'élève au-dessus de l'expérience, c'est-à-dire qu'elles nous sont données dans l'ontologie rationnelle ou que c'est l'intuition immédiate qui nous fait connaître les bases supra-expérimentales de l'existence c'est-à-dire que c'est par la foi que nous en sommes avertis. La seconde de ces deux hypothèses ne paraît pas acceptable à M. Lopatine. Et en effet la foi immédiate peut avoir deux

formes; elle se manifeste sous forme de matérialisme si ce n'est que la réalité extérieure, si ce ne sont que les objets de l'expérience extérieure qu'elle saisit; elle peut avoir un sens plus étendu et saisir dans l'intuition immédiate les principes essentiels de toute existence — de l'existence extérieure, ainsi que de l'existence intérieure. Ces deux formes de la philosophie de la croyance ne donnent pas satisfaction à l'auteur, parce qu'elles ne justifient pas leurs prétentions, parce que leurs idées sont confuses et arbitraires, parce que bien que renonçant en principe au raisonnement, elle le prend comme point de départ chaque fois qu'il s'agit de prendre parti pour quelque chose, elles proclament leur indépendance par rapport à la raison, mais elles ne se servent de cette indépendance que pour apporter l'inconséquence et la confusion dans un ordre d'idées logique par sa matière même.

On voit ainsi que ce n'est que par le raisonnement que nous pouvons nous rapprocher de la vérité philosophique, que ce n'est que dans la spéculation que l'on peut chercher cette vérité, mais ce ne doit pas être une spéculation dans le sens d'un rationalisme étroit, mais une spéculation vivante et concrète. Si l'on regarde les choses de ce biais, l'ontologie ou la métaphysique spéculative peut se définir, comme la connaissance de la nature vraie des choses, dans leur réalité indépendante et dans leurs relations et enchaînements intérieurs, c'est autrement dit la connaissance des choses dans leur vérité, des choses telles qu'elles sont en réalité, dans leur essence intérieure et non telles qu'elles apparaissent à nos sens limités. Mais si nous saisissons la réalité dans la profondeur de son être intérieur, nous savons aussi (du moins en général), ce qu'elle deviendra dans l'avenir, ce qu'on peut attendre d'elle, c'est pourquoi on peut aussi définir la philosophie spéculative, comme la connaissance des choses réelles dans leurs principes et dans leurs déterminations finales, bref on peut dire que la philosophie de la raison est la connaissance du monde réel dans ses propriétés générales.

Nous ne pouvons pas suivre M. Lopatine dans les détails de sa critique pénétrante de l'empirisme, du matérialisme et du rationalisme de la philosophie idéaliste, nous n'analyserons que les quelques pages, que l'auteur consacre au problème de la causalité; l'interprétation de ce principe occupe l'auteur dans le second volume

de son travail et présente le point le plus important de la conception philosophique de M. Lopatine[1].

La causalité selon la philosophie empirique n'est que la loi de succession des phénomènes. Telle n'est pas la conception du sens commun, ni de la philosophie métaphysique. Pour le sens commun la causalité n'est pas la succession extérieure des phénomènes, mais la liaison interne des choses. De ce point de vue la cause n'est pas ce qui précède la suite, mais ce qui la produit, on a ici l'acte, l'action dans la cause; la succession même invariable n'exprime en effet jamais ce que nous voulons dire avec les mots agir, produire. Tout le monde connaît le malaise qu'on éprouve à se représenter les relations causales comme une succession immuable des choses. Le sens commun ne peut pas et ne veut pas se familiariser avec cette conception, pour lui la cause contient en puissance la réalité de la suite, la suite n'est que le développement, la réalisation de la cause. Selon la conception de la philosophie empirique la suite peut avoir une existence indépendante de l'existence des phénomènes qui la précèdent, il n'y a qu'un enchaînement extérieur entre la suite et la cause. Pour le sens commun la suite sans cause est un fantôme suspendu dans l'air. Le sens commun ne connaît pas de causes phénoménales, pour lui il n'y a que des causes agissantes et substantielles. On a beaucoup de peine à se défaire de cette conception, c'est pourquoi l'idée de cause agissante, substantielle apparaît aussi chez les philosophes qui ne s'occupent que de l'enchaînement phénoménal; c'est ainsi que la chose en soi de Kant n'est pas probablement la cause phénoménale, mais la cause agissante; la volonté de Schopenhauer, bien que ne devant pas contenir, d'après le philosophe, d'impuretés de relations causales, n'est autre chose que la cause substantielle de l'existant.

Citons maintenant les dernières pages de l'ouvrage, dans lesquelles l'auteur parle de la métaphysique en général. « Dans les chapitres précédents, dit l'auteur, nous avons voulu prouver une vérité très simple qu'on oublie et qu'on néglige malheureusement souvent; cette vérité nous dit que l'esprit humain est métaphysicien de naissance, que les conceptions métaphysiques nous rencontrent partout, que ces conceptions pénètrent forcément les jugements

1. Nous examinerons ce volume dans la suite de notre travail.

les plus communs, qu'elles dominent même là, où on se débat de toutes ses forces contre la métaphysique et où on pense s'en être libéré pour toujours, s'être élevé au-dessus d'elle. Les causes, les essences, les choses en soi, tout l'inconnaissable des sceptiques, sont des idées évidemment métaphysiques, elles sont seulement dépourvues de la richesse propre aux postulats métaphysiques. Abandonnez absolument toutes les conceptions métaphysiques quelles qu'elles soient et vous jetterez l'esprit dans un état de telle dévastation, de tel isolement absurde, qu'il ne le supportera pas, s'il veut en effet sérieusement se tenir à ce point de vue.

Quelle illusion étrange : en chacun de nous quel que soit le parti philosophique ou religieux auquel il appartient, il y a tout un monde des postulats métaphysiques, et nous nous glorifions de notre libération complète par rapport à ces postulats. Pourquoi n'appeler pas les choses par leur nom? Si notre conception contient des éléments provenant de l'expérience d'un côté et des idées spéculatives de l'autre — pourquoi ne dois-je reconnaître que les premières et pourquoi n'introduis-je les secondes que pour les cacher ensuite? Est-ce qu'il est désirable d'éterniser une fraude semblable de la raison? Ne vaut-il pas mieux reconnaître le fait, tâcher de l'expliquer et de le justifier que de jouer au collin-maillard avec soi-même? Toute inconscience dans le domaine de la science ne conduit qu'à la confusion des notions, qu'à l'obscurité et qu'au mensonge. Si une partie considérable de nos représentations appartient au domaine de la métaphysique, il faut le reconnaître franchement et une fois pour toujours délimiter cette partie de ce qui n'appartient pas à ce domaine. Ce n'est qu'alors que disparaîtront les théories spéculatives dont la force consiste dans ce qu'elles fuient la critique de la spéculation et ce n'est qu'alors qu'on ne fera plus passer pour des généralisations inductives de l'expérience des vérités qui, par leur essence, ne peuvent pas être considérées comme des résultats de l'induction empirique. Alors, peut-on espérer, disparaîtra la confusion qui règne à présent dans la philosophie qui permet que des conceptions déjà surannées apparaissent sous des noms nouveaux, éclairant d'une lumière fausse leur origine et que des systèmes qui n'ont souvent gardé de leur passé glorieux que des paroles élevées, sans se soucier de leur sens réel, intérieur persistent dans leur existence traditionnelle. Les problèmes

philosophiques sont très difficiles et très importants, quant à leur matière; comme les autres domaines spéciaux de la connaissance, ce domaine exige aussi la clarté, l'ordre scientifique et la régularité dans ses recherches.

Telles sont les convictions qui m'ont guidé dans la démonstration de la nécessité d'une métaphysique rationnelle. La plupart de mes pensées ne sont pas nouvelles, elles sont connues. Mais on ne peut pas les laisser de côté : la relation entre l'expérience et la raison, la valeur et les défauts des suggestions du sentiment immédiat — ce sont des problèmes que la philosophie ne peut pas regarder avec indifférence, de tous les temps la philosophie s'en est occupée. Mais si ces problèmes admettent les solutions les plus contraires, si les vérités les plus simples et les plus évidentes qui s'y rapportent sont encore souvent ignorées — on a alors la meilleure preuve qu'ils sont encore loin d'être épuisés et que les essais de les élucider et de les définir d'une manière exacte ont encore leur place dans la littérature philosophique » (p. 434-35).

IV. — Le regretté prince Serge Troubetzkoï est aussi un philosophe, qui par son œuvre, a voulu justifier les droits de la métaphysique.

Dans cet article nous voulons suivre les arguments que nous trouvons dans l'introduction à son premier travail qu'il a consacré à la métaphysique de l'ancienne Grèce[1].

Après avoir réfuté les arguments que l'on invoque habituellement contre la métaphysique, l'auteur dit que la nature de la conscience nous donne la clef de la métaphysique. Si notre conscience n'est qu'un ensemble de phénomènes psychiques, alors toute affirmation métaphysique sur les choses en dehors de notre conscience est fausse. L'empirisme affirme que l'homme ne peut rien connaître en dehors de ses états de conscience, c'est pourquoi tout jugement sur la vérité, sur l'essence des choses est nécessairement faux. Si cette affirmation de l'empirisme est justifiée, alors la métaphysique n'a pas de raison d'être. D'après notre auteur cette thèse fondamentale de l'empirisme n'est guère prouvée, elle est fausse. L'empirisme dit que l'homme ne peut pas sortir de soi-même, il est limité par soi-même. Mais pour avoir conscience de sa limite

1. *La métaphysique dans l'ancienne Grèce*, Moscou, 1890.

incontestable, pour la voir est-ce qu'il ne faut pas sortir d'elle?

L'auteur oppose à la thèse empiriste l'affirmation suivante : le sujet sort de soi-même métaphysiquement, d'une façon universelle dans chaque acte de la perception, de la connaissance et de la conscience, dans chaque acte de sa vie, chaque fois qu'il se met en rapport avec quelque chose. Aucun empirisme ne peut contredire à cette affirmation.

La métaphysique ancienne qui ne s'est pas encore séparée de la physique comprenait ce processus où le sujet sort de soi-même d'une manière grossière, matérielle, comme une émanation sensuelle des organes sensitifs, ainsi que des objets perçus. C'était utile tant que la pensée non mûre avait besoin dans son âge d'enfance de symboles sensuels. Depuis, la pensée s'est développée et elle a appris à distinguer entre le physique, le matériel et le métaphysique, l'idéal. Mais les adversaires de la métaphysique se tiennent encore aux représentations primitives.

Tant que nous sommes vivants, nous ne nous limitons pas pour un seul moment à notre présent, à ce qui est donné immédiatement, nous sommes forcés dans le processus de la vie de sortir au-delà des limites de notre vrai présent. En conservant le passé, nous passons dans l'avenir; si ce passage dans l'avenir s'était arrêté, notre vie et notre conscience ne seraient plus : nous sortons ainsi de nous-mêmes dans le temps.

Nous ne nageons pas dans le temps, comme dans une chose extérieure et le temps ne coule pas en dehors de nous, nous avons la conscience de cette existence éternelle, de ce passage éternellement futur, de ce mouvement de la vie qui se fait dans le temps, nous avons conscience de ce processus d'une façon universelle. Ce processus, dans lequel nous sortons de nous-mêmes, qui se fait dans le temps, est notre vie même, la source de toutes ses actions et de toutes ses manifestations. C'est ce processus qui se trouve *a priori* à la base de toute expérience, de toute conscience. Pour que l'expérience soit possible, l'être doit distinguer dans son intérieur un état de conscience de l'autre, il doit avoir la perception du temps. « Que les états de la pierre changent, qu'un état apparaisse et que l'autre le remplace, elle n'a pas d'expérience et elle ne l'aurait pas, si, bien que sentant, elle ne pouvait pas distinguer un état de l'autre, en les rattachant dans la conscience de leur distinc-

tion. Le temps au lieu d'être extérieur par rapport à la conscience doit devenir intérieur par rapport à celle-ci, couler à l'intérieur de celle-ci, c'est là le processus éternellement « futur » de la vie » (p. 17). « Le donné — ce qui forme l'état empirique de ma conscience et ce que je considère comme le présent — dit l'auteur plus loin : « est en effet l'état passé; je n'ai conscience du présent que dans le futur. Le présent est ce qui passe dans le futur et je ne peux le connaître qu'en tant que j'en suis sorti, en tant qu'il est devenu mon passé. Pour avoir conscience d'une manière objective d'un état de conscience pour le voir, je dois en sortir, le distinguer de moi-même, autrement je ne peux pas l'objectiver. Si le processus éternellement « futur », le passage du présent s'était arrêté dans mon intérieur, je serais tombé dans un état solidifié, je n'aurais présenté que le présent, je serais *passé* moi-même et j'aurais perdu toute conscience. Je ne peux pas avoir conscience de moi-même, devenir un objet pour moi-même autrement qu'en sortant de moi-même d'une façon idéale. Notre conscience abstraite de nous-mêmes, dans laquelle nous avons conscience de notre personnalité, comme d'une unité, présente déjà une libération complète de la conscience empirique, de ses états passés, présents et futurs. Il ne me serait pas possible d'avoir une conscience abstraite du temps, d'avoir conscience du passé comme du passé, du futur comme du futur, si je ne pouvais pas me démettre de mon moi empirique d'une manière universelle » (p. 17).

Il est intéressant de citer encore le passage suivant de Troubetzkoï sur le temps : « Je n'entre pas ici dans une métaphysique du temps et je ne veux aucunement attribuer un caractère absolu à son écoulement éternellement passager, mais je trouve quelque chose d'absolu et d'universel dans la base du temps, dans la conscience que nous avons de lui, dans ce processus, dans ce passage du présent au supra-présent qui est la cause même de la vie, de la conscience, de la pensée. Ce processus que nous observons dans la succession du passé, du présent et du futur, peut être pensé par nous comme processus unique et indivisible, comme l'acte de la vie (actus purus) dont les trois moments indivisibles ne se confondent pas, comme cet idéal éternel et positif de la vie qui dit de soi-même : « Je serai celui qui sera ». Par l'introspection nous trouverons dans la profondeur de notre propre vie psychique des

moments, où nous avons une conscience intégrale de nous-même, où nous nous élevons au-dessus des divisions du temps, où le passé et le futur sans perdre leur nature nous paraissent former un tout avec le présent » (p. 18 note).

Le temps présente ainsi la preuve la plus concluante contre l'empirisme; dans le temps pris comme tel la conscience ne peut jamais rester dans le moment actuel, la conscience du temps qui nous conduit au-delà des limites de l'état actuel, forme la première condition de l'expérience. « La forme seule du temps futur présente toute une métaphysique : la conscience que nous avons du futur comme du futur est complètement aprioristique, et des siècles entiers du passé ne peuvent m'aider à conclure *à posteriori* à un seul moment futur » (p. 19).

Nous sortons de même de nous d'une façon idéale métaphysiquement dans l'espace. Il n'y a pas d'expérience extérieure, objective tant que nous n'avons pas appris à distinguer notre moi de ce qui est extérieur à nous. La perception de l'extérieur comme extérieur est impossible tant qu'il n'y a pas d'intuition d'espace et cette intuition ne peut pas être expliquée par les sensations subjectives de notre corps prises ensemble ou isolées.

« Je sors de moi-même dans l'espace, je ne suis pas limité par des états subjectifs puisque je renferme la conscience de choses extérieures, dont personne ne peut pas contester la réalité. Je vois ces choses, je les touche, je les connais, je sais qu'elles se trouvent en dehors de moi, qu'elles ne dépendent pas de moi; mais la perception des choses extérieures et l'intuition de l'espace impliquent l'intuition de l'action causale des choses. Car dans la perception extérieure nous rapportons avec une foi inébranlable nos sensations aux choses extérieures, comme leur action sur nous. Tant qu'il n'y a pas d'intuition d'espace, l'expérience comme expérience extérieure n'existe pas et tant qu'il n'y a pas d'intuition de causalité, dans laquelle je sors de mes sensations passives et j'arrive aux réalités extérieures agissantes, l'expérience extérieure n'existe pas non plus » (p. 20).

Le sensualisme, l'empirisme ne peuvent pas expliquer la possibilité de l'expérience, l'expérience n'est guère possible sans l'intuition du temps, de l'espace et de la causalité, c'est pourquoi l'expérience seule ne peut pas nous expliquer l'origine de ces

intuitions. La réalité du monde extérieur, le temps et l'espace comme faits ayant une signification universelle et une originalité complète sont incommensurables avec la sensualité subjective, anthropomorphe, c'est pourquoi il est difficile, selon notre auteur, de joindre une théorie de la connaissance empirique et sensualiste comme celle de Locke avec le réalisme métaphysique ou avec d'autres conceptions complexes métaphysiques.

« Quant à moi, dit Troubetzkoï, une chose m'apparaît clairement : si je passe de mes sensations, de mon corps au monde réel, de mes états subjectifs aux objets réels, je ne le fais pas par mon corps, par mes sensations, mais par voie idéale, par la simple activité de ma conscience. Si l'on me dit que l'univers n'est que l'ensemble de toute espèce d'états de ma conscience je proteste sans ambages contre cette assertion. Si même grâce à un malentendu quelconque j'y avais consenti, ma conscience intérieure, cette conscience même aux états de laquelle on veut réduire l'univers — saurait bien renoncer à une négation tellement absurde; lorsqu'elle est saine, elle comprend toujours la distinction entre le subjectif et l'objectif, entre les états intérieurs et cette réalité de l'univers, qui ne peut pas s'épuiser dans un état spécial de la conscience; la croyance en cette réalité, la conscience que nous avons de cette réalité pénètre toute perception vraie, elle est la condition nécessaire de toute expérience.

Mes sens présentent des organes de perception; ils forment les voies, les conduites, par lesquelles les impressions des choses extérieures, du monde extérieur pénètrent dans mon intérieur. Mais si je sors par ces voies de moi-même, je ne le fais pas sensuellement, corporellement, je le fais sans aucune tension. Je n'exhale de mes yeux aucun « fluide fin », un sosie ne sort pas de ma peau comme dans les contes indiens; car dans ce cas la chaîne serait infinie et chaque sosie en aurait engendré un autre de sa propre peau. *Je sors de moi métaphysiquement, par voie idéale.*

Ce processus ou cet acte de la conscience est très simple et intérieurement clair à chacun; tout être conscient l'accomplit par le seul fait qu'il est conscient. Dans la vie organique de l'être vivant prise en sa totalité ou dans ses actes isolés nous voyons les manifestations du même principe métaphysique. L'être vivant sort de soi-même, de sa nature physique matérielle à chaque moment

du temps, à chaque pulsation de son être, à chaque frémissement de la vie. S'il ne se fige pas dans la rigidité de la mort, s'il n'est pas détruit par l'influence du milieu mais exerce au contraire une influence sur le milieu, c'est parce qu'il sort continuellement de soi-même dans son action, en s'engendrant sans cesse de nouveau par l'activité de l'assimilation. Dans le processus de développement et de croissance, dans lequel chaque être semble tendre à se dépasser lui-même, dans les processus de mouvement, dans lesquels il sort à volonté de sa place et se meut en dehors de soi-même, nous trouvons la manifestation du même principe vital métaphysique. Dans le processus de reproduction, dans l'instinct de ce processus nous voyons la matérialisation complète de l'acte métaphysique de la vie. Les anciens définissaient déjà l'inclination sexuelle, comme l'instinct de l'affirmation de soi-même et de conservation de soi-même *au delà des limites* de l'individualité, comme la tendance de sortir de soi-même dans le principe générique éternel de la vie, de s'affirmer en dehors de soi-même, de se continuer dans une autre vie, dans un autre être. Et l'amour même, l'énergie la plus haute de la vie, est l'extension de notre être au delà de ses limites personnelles.

Nous trouvons ainsi partout le même principe métaphysique, dans la vie ainsi que dans sa fleur la conscience. La vie ainsi que la conscience présentent des activités métaphysiques et sont inexplicables physiquement : ce sont ces activités qui servent de base à toute expérience, à toute connaissance des êtres vivants » (p. 215).

SELIBER.

(*La fin prochainement.*)

LES MOUVEMENTS
ET L'ACTIVITÉ INCONSCIENTE

Dans un précédent article [1], nous avons montré que dans la composition de toute perception et de toute image, il y a des éléments moteurs en sus des qualités spécifiques propres à chaque sens (couleurs, sons, dureté, résistance, etc.), et que leur présence est nécessaire, indispensable. Il nous reste à montrer qu'il en est de même pour les états affectifs. Ici le fait est tellement clair, que nous pourrons être brefs.

Sur l'origine première des manifestations émotionnelles, notre position est nette. Depuis longtemps nous avons protesté contre la théorie « classique » qui définit la sensibilité par le plaisir et la douleur. Comme une définition doit reposer sur les caractères fondamentaux, essentiels, il faut descendre plus bas, — aux tendances. Les états agréables et désagréables n'ont qu'un avantage, c'est d'être la portion claire, c'est-à-dire pleinement consciente d'un fait plus complexe; mais ils dépendent des désirs et aversions, des tendances positives et négatives; celles-ci sont les processus *élémentaires* de la vie affective dont le plaisir et la peine ne font que traduire la satisfaction ou l'échec.

Sous diverses formes et en termes différents, plusieurs psychologues contemporains me paraissent soutenir une thèse analogue, sinon identique [2]. Malgré leurs dissidences, ces thèses ont toutes un fond commun; c'est la réintégration de l'élément moteur dans la constitution fondamentale de la sensibilité. Mais alors, dira-t-on, nous sortons de la sensibilité purement réceptive pour entrer dans la psychologie des mouvements? C'est inévitable. Entre la sensibi-

1. Voir le numéro de mars de cette année.
2. Pour une exposition complète de ce sujet, je renvoie à mes *Problèmes de psychologie affective*, p. 15 et suiv.

lité affective et la motricité, il est impossible d'établir une séparation réelle; on ne peut que la déterminer idéalement : il serait chimérique de poursuivre une dissociation totale.

La tendance peut se décomposer théoriquement en deux moments; un phénomène moteur purement interne (contractions organiques, vasculaires, viscérales, etc.); une série de mouvements musculaires par qui elle entre en contact avec le monde extérieur et s'y adapte pour se satisfaire. Qu'elle soit inconsciente ou demi-consciente comme certains instincts, ou pleinement consciente et extériorisée, comme dans un acte volontaire, sa nature motrice reste évidente; il serait ridicule d'insister.

Mais ce qui précède n'épuise pas notre sujet. Outre les tendances qui sont le fond, il y a les manifestations superficielles, les *marques* propres, distinctives, caractéristiques de tous les états appelés affectifs, ce sont : l'agréable et le désagréable, l'excitation et la dépression. Y a-t-il des éléments moteurs inclus en ces phénomènes?

La dépression et l'excitation ont des causes internes (organiques, trophiques), et des causes intellectuelles (sensations, images). On sait que beaucoup de nos sensations ont un ton affectif particulier. Il y a des couleurs, des sons, des contacts qui agitent, d'autres qui reposent. Les psychologues-esthéticiens (J. Sully, Beaunis, Vernon Lee, etc.), ont bien fait ressortir la valeur et l'emploi de ce *feeling-tone* dans les beaux-arts. Il produit en nous des attitudes qui sont la réponse de l'individu aux impressions variées. Le ton affectif vient de ce que la sensation éveille des tendances actives qui sont une portion de notre personnalité tout comme l'aptitude à recevoir des impressions sensorielles.

Le plaisir et la douleur, en tant qu'états de conscience, *sentir*, sont ce qu'ils sont, c'est-à-dire indéfinissables. Mais on a cherché leurs *conditions* d'existence dans les mouvements. Ainsi Judd. Pour lui, les sentiments « ne sont que des phases de notre expérience qui dans leurs caractères dépendent de l'accord ou du désaccord des diverses tendances »; tant que les diverses tendances vers l'action, présentes à un moment donné, contribuent à une coopération mutuelle, le ton de la conscience sera agréable; dès que les tendances actives seront en conflit, il deviendra désagréable. Le sentiment agréable est dû à une harmonie des tendances motrices; le désagréable à un défaut d'harmonie entre ces ten-

dances. Ainsi « l'agitation (excitation) et le sentiment qui l'accompagne sont dus à des stimulus nouveaux pour lesquels nous n'avons pas de réponse naturelle [1] ».

Avant de conclure, notons une analogie.

Dans le précédent article, on a fait remarquer que tous les états intellectuels contiennent des éléments moteurs, mais dissimulés par les sensations, les images et les concepts qui remplissent la plus grande partie de la conscience.

Il en est de même pour les états affectifs. Les émotions simples ou complexes ont leurs marques spécifiques qui les distinguent les unes des autres : la peur, de la colère ; la joie, de l'amour, etc. Elles remplissent aussi la plus grande partie de la conscience. Mais dans les émotions violentes et les crises passionnelles, la tendance originelle affirme sa suprématie et sa puissance : sous sa secousse, la conscience se trouble et s'efface et l'état dominant devient moteur.

*
* *

Il faut maintenant tirer de ce qui précède la conclusion utile pour notre hypothèse sur le substratum moteur de la vie inconsciente. Des états affectifs de toutes espèces, reste-t-il une portion *permanente*, analogue à ce que nous avons appelé le « squelette » des états intellectuels ?

Pour répondre complètement à cette question, il est nécessaire de la scinder.

1° Pour les émotions primaires (colère, peur, attrait sexuel, etc.), la réponse est claire. Au fond, elles sont des instincts ; elles sont innées, organisées, fixées dans l'individu, elles font partie de sa constitution. Lorsqu'elles sont en état d'inactivité, par conséquent hors de la conscience, elles restent des agrégats, des dispositions motrices — impulsion ou inhibitions — adaptées à un but unique, qui est leur marque spécifique, leur *proprium quid*. Elles sont une permanence potentielle.

2° Les émotions de formation secondaire, acquises, plus com-

1. Judd, *Psychology*, p. 196 et suiv. Je doute que l'explication de Judd par la tendance motrice soit applicable à tous les cas de plaisir et de douleur physique, de joie et de tristesse ; mais ce n'est pas le lieu de discuter cette question.

plexes parce qu'elles sont liées au développement intellectuel (Ex. : sentiments religieux, esthétique, moral, etc.); leurs éléments stables, leurs survivances inconscientes doivent être de deux espèces : d'une part, les éléments moteurs propres à chaque émotion spéciale; d'autre part, les résidus des états intellectuels (sensations, images, concepts) qui entrent dans leur composition.

Ceci suggère quelques remarques à propos de la mémoire affective. On sait que plusieurs psychologues hésitent à l'admettre. Il est permis de supposer que cette attitude résulte de leur nature mentale, qu'ils sont peu aptes à la reviviscence des sentiments comme d'autres à celle des couleurs, des formes, des sons, des mouvements; en d'autres termes qu'il y a un type affectif, analogue aux types visuels, auditifs, moteurs.

Indépendamment de cette raison particulière, il y en a une autre plus générale. Les images affectives, même chez les mieux doués, sont pâles, effacées en comparaison des images sensorielles; ce qui, selon nous, s'explique par la prédominance de l'activité motrice et aussi par celle des sensations organiques dont le coefficient de conscience est, à l'état normal, extrêmement faible [1].

Finalement, quand un état affectif a disparu de la conscience que reste-t-il de lui : sous forme statique, c'est-à-dire comme possibilité de reviviscence; et sous forme dynamique, c'est-à-dire comme travaillant dans l'ombre?

En négligeant les éléments intellectuels qu'il contient, je crois qu'on peut répondre : Il reste des tendances isolées ou associées à d'autres — des possibilités de manifestations motrices déterminées. Mais il semble que ce qui subsiste de notre vie affective dans les ténèbres de l'inconscient, consiste surtout en influences vagues ou générales qui créent des dispositions au relèvement ou à l'abaissement de notre ton vital.

1. On s'est demandé (Voir Angell, *Psycology*, p. 258) si les sensations organiques sont affectives ou cognitives. A mon avis, on peut répondre : elles sont l'un et l'autre : affectives par leur caractère plaisant ou pénible, excitantes ou déprimantes; cognitives parce qu'elles sont presque toujours accompagnées d'un état de connaissance, si vague qu'elle soit.

II

Au terme de cette rapide incursion à travers les sentiments, nécessaire pour la justification de notre hypothèse, une question se pose. Nous avons rejeté toute interprétation intellectualiste de l'inconscient parce qu'il est, de sa nature, en dehors des formes de la connaissance; mais ne pourrait-il pas être interprété en termes de *sentiment*?

Je ne connais qu'une tentative de ce genre; s'il y en a d'autres, on n'a pas abusé. Telle me paraît du moins la thèse soutenue par Bazaillas dans son livre : *La musique et l'inconscient* où il cherche une explication dans « l'affectif pur »; quelques passages choisis donneront une idée nette de sa théorie.

D'abord, son attitude est franchement anti-intellectualiste. « L'inconscient, dit-il, est une conscience à l'état pur, une conscience d'où la représentation s'est retirée » (p. 191). « Sa condition est végétative et irréductible à l'intellectualité » (p. 192). « L'inconscient est de l'irreprésenté; il reste toujours une conscience affective, à l'état libre, détaché de tout schéma moteur » (p. 239). A la vérité, il écrit ailleurs : « Il est la vie des tendances, saisies à leur moment d'origine. »

M. Bazaillas signale aussi l'importance de la logique des sentiments dans le développement du processus inconscient. « Il faut, par delà le conceptualisme de la conscience distincte, admettre un dynamisme fondamental, peut-être réductible à quelques types principaux. » « Les formations de la logique inconsciente ne s'organisent pas suivant la logique rationnelle : mais au-dessous d'elle. » « La logique est une raréfaction des énergies, du dynamisme vital inconscient, il est la suite continue des attitudes que prend en nous le principe de la vie affective » (p. 197).

Revenons à la question que nous avons posée. Elle est fort embarrassante : parce que, comme il a été dit plus haut, il est impossible de dissocier réellement l'activité motrice et la sensibilité affective.

Physiquement, le mouvement est primordial : mais dans la conscience, la motilité et la sensibilité apparaissent conjointes. Ce fait

est nécessaire puisque à l'origine de tout état émotionnel, il y a des tendances attractives ou répulsives.

Après cette remarque générale, voyons si l'affectivité peut fournir une base stable à l'inconscient sous sa double forme : statique et dynamique.

J'appelle inconscient statique celui qui conserve les événements de notre expérience, ceux du moins qui se sont fixés, car beaucoup ne laissent aucune trace de leur passage, ou ne sont pas organisés.

J'appelle inconscient dynamique celui qui *travaille*, qui élabore dans l'ombre des combinaisons incohérentes ou adaptées, des inventions absurdes ou géniales. Cette forme ne diffère de l'autre à qui elle emprunte des matériaux, que par l'addition d'une activité créatrice dont les causes sont des sensations, des images, des états affectifs.

Mais les influences existantes ou déprimantes qui agissent sur l'inconscient, sont distinctes de l'inconscient lui-même. Il me semble donc qu'on est autorisé à conclure que sous la forme inconsciente les sentiments ne sont représentés d'une manière *stable* que par les tendances, c'est-à-dire par des mouvements. Mais les émotions spécifiques qui, dans la conscience, se distinguent l'une de l'autre, comme font les sensations, sont trop fuyantes pour être organisées; elles ne revivent que par l'effet des conditions motrices qui sont leur substratum.

Au fond, la « conscience affective pure » est moins un phénomène qu'un épiphénomène, — je veux dire une apparition sans durée et il serait téméraire de faire d'elle un principe de permanence.

III

Il nous reste à entreprendre la partie la plus difficile de notre tâche, qui est de justifier notre hypothèse en essayant de montrer qu'elle est supérieure, *comme moyen d'explication*, aux deux autres que nous avons rejetées.

Récapitulons les faits. Dans un premier article et dans les pages qui précèdent, nous avons séparé, isolé les éléments moteurs inclus dans les états intellectuels, affectifs et dans les « attitudes » qui forment, selon nous, l'infra-structure de l'inconscient. Imagi-

nons — ce qui est une pure chimère mais qui pourra servir à fixer les idées — un être infiniment supérieur à l'homme, en vision et en compréhension. Pour lui, ce monde inconscient qui semble mort quand la conscience s'en est retirée, paraîtrait une masse de résidus kinesthétiques, isolés, groupés, associés suivant les expériences de la vie passée de l'individu, vides de contenu, mais étant les conditions nécessaires d'une reviviscence consciente.

Tel le botaniste relève une feuille morte dont il ne reste que le réseau parenchymateux qui en forme le squelette. Son imagination comble les vides, les remplit de cellules vivantes, de grains de chlorophylle qui la rendraient verte : elle redevient pour lui une feuille complète, d'une espèce déterminée, celle du chêne, du hêtre, du châtaignier. De même notre surhomme dans ces agencements moteurs, actuellement vides, pourrait replacer des états de conscience intellectuels et affectifs et opérer ainsi une restitution intégrale.

Laissons ces comparaisons pour examiner avec quelques détails si l'hypothèse motrice est conciliable avec le travail de l'activité inconsciente.

La question présente deux aspects :

Le premier aspect est celui de la simple *conservation*, c'est le problème de la mémoire. Je ne m'y arrête pas. Après tout ce qui a été écrit sur ce sujet, il reste encore beaucoup d'obscurité. Toutefois, si à la conception ancienne de réservoir, de dépôt, de magasin conservant des états de conscience, tout faits, on substitue, comme bases de la mémoire, des dispositions fonctionnelles résultant d'une répétition des expériences, le passage de l'inconscient à la conscience s'explique assez facilement par l'hypothèse kinesthétique.

Le second aspect est celui de l'*invention* qui est beaucoup plus embarrassante, car elle suppose, sans conscience, un travail qui semble dévolu à la conscience exclusivement : connaissance, choix, adaptation.

Remarquons d'abord que dans cette élaboration souterraine, il convient de distinguer deux formes principales, suivant que, par sa nature, elle dépend de la logique rationnelle ou de la logique des sentiments.

1° Je comprends dans le premier groupe la solution juste de pro-

blèmes scientifiques, les inventions mécaniques, les découvertes utiles, l'ordre et la clarté mis dans des questions pratiques ou autres que la réflexion consciente avait laissées obscures et embrouillées[1].

Ceci s'explique sans trop de peine par un mécanisme d'habitude. Ce travail repose sur une base solide, sur un fond d'expériences et d'essais antérieurs faits avec conscience; il est spécialisé suivant la nature d'esprit et le savoir de l'individu. Je ne connais aucun exemple d'un ignorant en mathématiques ou en affaires chez qui une solution heureuse aurait brusquement surgi, malgré la prédilection de certains auteurs pour les cas rares et d'une authenticité douteuse : L'invention inconsciente n'opère que sur un terrain déterminé d'avance.

De plus, si l'on considère que la logique rationnelle est un mécanisme rigoureux; qu'un mécanisme est, au fond, un agencement de mouvements adaptés; que toute association d'idées repose sur une association de mouvements (comme on l'a montré dans le premier article) on sera moins disposé à s'étonner devant la logique créatrice inconsciente. Il convient aussi de remarquer que, dans ces opérations, le choix n'est pas toujours nécessaire. Le déterminisme logique du raisonnement et des associations suffit. A l'état de conscience, chez un raisonneur exact, la marche naturelle de l'esprit suit son cours : le travail de sélection est plutôt négatif; il consiste à exclure de la conscience tout ce qui entrave ou retarde la suite rigoureuse des déductions et inductions.

Il faut remarquer aussi que, comparées aux nombreuses combinaisons motrices (sans conscience) qui doivent se produire selon notre hypothèse, les cas *heureux*, c'est-à-dire organisés, systématisés sans l'intervention de la conscience doivent être très peu nombreux : et puis on est plus frappé d'un cas qui réussit que de cent qui aboutissent à un échec.

2° Je comprends dans le deuxième groupe les créations qui dépendent surtout des sentiments et de l'imagination ; littérature, beaux-arts, inspirations religieuses et, à un niveau moins élevé, les inventions romanesques ou triviales qui se révèlent dans les rêves. Cette forme de l'activité inconsciente a été souvent entourée

1. Je ne cite aucun fait parce qu'ils sont trop connus, trop nombreux. On les trouve partout notamment dans Jastrow, *The subconscious*, in-8, London, 1906.

de mystère, quelquefois traitée avec une révérence qui confine à l'apothéose. W. James insinue « qu'elle pourrait bien être un lien entre le divin et l'humain ». Myers qui a très bien décrit le processus de « l'inspiration » envahissant la conscience à l'improviste, semble lui assigner un caractère surnaturel.

En réalité, ces manifestations de l'inconscient régies par la logique du sentiment, sont plus faciles à comprendre et à expliquer. A l'origine il y a un état affectif très général, très vague, excitant ou déprimant, — impression joyeuse ou tristesse. Il suscite des associations et combinaisons par affinité *affective* entre des états qui sont eux-mêmes liés à des mouvements. Mais ces combinaisons ne sont pas astreintes à un rigoureux déterminisme ; elles sont plus libres et par suite elles ont plusieurs manières de réussir, tandis que la systématisation selon la logique rationnelle n'en a qu'une. Suivant une très juste observation de Peirce, ces apports brusques de l'inconscient dont on ne remarque ordinairement que les grands résultats se produisent à chaque instant sous des formes très simples, mais le processus reste le même :

« Comment, dit il, ces irruptions dans la conscience naissent-elles ? Remarquons d'abord que les matériaux de notre vie psychique entrent, bien plus nombreux qu'on ne le suppose, dans notre conscience sous un aspect étranger. Nos brillantes reparties, nos saillies humoristiques, nos façons neuves de prendre les choses, la fin de nos phrases ayant une tournure que le commencement n'aurait jamais fait soupçonner : tout cela, et une infinité d'autres expériences journalières, prouve l'abondance de l'activité verbale travaillant quelque part, en dehors des limites de la conscience... On voit donc que ce que nous avons à expliquer, ce ne sont pas seulement les inspirations du génie, mais tous les apports inattendus de toute espèce, mais les envahissements pacifiques de la conscience pour une création heureuse, quelque simple qu'elle soit[1]. »

1. A. Peirce, *An appeal from the prevalent doctrine of a detached subconsciousness*, étude remarquable publiée avec d'autres mémoires, dédiée au Prof. Garman par ses élèves américains, sous le titre « Studies in Philosophy and Psychology », in-8, New-York, Houghton, 1906. L'auteur a soumis à une critique très vive les théories en vogue. La plupart de leurs partisans ont oublié cette règle de méthode scientifique : qu'il ne faut pas faire d'hypothèses inutiles ; mais tâcher au contraire de ramener aux faits connus ; qu'il faut toujours chercher l'explication la plus simple, les analogies les plus naturelles ; que la

Pour nous faire quelque idée de ce qui se passe dans cette masse, en apparence inerte, qu'on nomme l'inconscient, nous sommes obligés de traduire en terme de conscience ou du moins de « subconscient, c'est-à-dire conjecturer et dénaturer ». Cependant il y a des analogies probables entre certaines formes de l'activité psychique et l'activité latente de l'inconscient.

Ainsi dans les rêves, le rapprochement paraît d'autant plus justifié qu'on peut aussi les répartir en deux catégories principales suivant qu'ils sont plutôt rationnels ou plutôt imaginatifs.

Les uns, coordonnés et suffisamment cohérents, se développent autour d'une idée, d'une personne, d'une chose, d'un événement. Il faut aussi tenir compte du schématisme que la conscience, au réveil, impose à la masse mobile et flottante des représentations. On peut donner comme exemple la fameux rêve de l'assyriologue américain qui aboutit à la solution d'un problème épigraphique, mais au milieu d'un décor qui ressemble à une mise en scène d'opéra bien réglée[1].

Les autres, les plus nombreux, sont exubérants, extravagants, en état de changement perpétuel au gré des influences organiques ou émotionnelles. La facilité avec laquelle ces rêves s'effacent le plus souvent — à ce point qu'on ne se rappelle que ceci, qu'on a rêvé — montre qu'à travers la subconscience, on entrevoit le travail de l'inconscient. Combien de solutions et de créations restent enfouies, incapables d'entrer dans la conscience faute de conditions d'existence qui échappent à notre ignorance.

Il y a des formes de maladie mentale, telles que la manie, qui, par le flux incoordonné des représentations et l'excès des manifestations motrices, rappellent le tableau des processus incon-

loi de parcimonie est valable pour la psychologie comme pour les autres sciences. Or on a « scandaleusement » enfreint toutes ces règles pour user des interprétations les plus dramatiques. Ce qui a fait la fortune de ces doctrines, c'est qu'elles établissent une continuité entre la conscience primaire et la conscience secondaire (subconscient). On a essayé d'expliquer l'inconnu par un appel à l'inconnaissable. Il faut étendre le point de vue psychophysique, revenir à une interprétation physiologique, à celle qui a réussi pour les aphasies et diverses formes de folie; c'est une explication en termes du connu ou du moins du connaissable. (*Loc. cit., passim.*)

Nous avons transcrit ces passages que nous acceptons complètement. La *position* que nous avons prise dans ce travail est la même que celle de Peirce.

1. Ce rêve a été rapporté un peu partout, notamment dans Jastrow, *The Subconscious*, chap. VII.

scients tracé par Messer : « J'admets, dit-il, que les processus psychiques sous-jacents à une pensée explicitement formulée, peuvent suivre leur cours sous toute sorte de formes abrégées, se télescopant l'une l'autre et faisant plusieurs appels à l'énergie psychologique emmagasinée. » Les aliénistes ont étudié la folie anatomiquement et physiologiquement, s'approchant ainsi des bases de la vie inconsciente; mais chez eux, on trouve peu à glaner. A la vérité ils admettent une abdication des centres supérieurs qui, par défaut d'impulsion ou d'inhibition, favorise l'activité automatique; mais ceci n'a qu'un rapport indirect avec notre sujet. Par contre les formes demi-morbides qui sont les « frontières de la folie », ont été étudiées avec un zèle infatigable; mais au jugement même des auteurs les plus accrédités, ces phénomènes se rattachent à l'activité subconsciente que nous distinguons soigneusement de l'inconscient pur. Les idées fixes méritent une mention spéciale. Par leur stabilité, elles semblent plonger leurs racines dans les profondeurs de l'inconscient. De plus, étant essentiellement agissantes, positivement ou négativement (par arrêt), elles sont au fond des représentations motrices, donc constituées par ce qui, selon notre hypothèse, est la structure fondamentale de l'activité inconsciente.

IV

Notre investigation serait incomplète si nous laissions dans l'oubli l'invention de quelques psychologues : celle d'un *moi inconscient*. Ce terme et la conception qu'elle implique sont abusifs et inacceptables. Le moi, la personne est un tout composé d'éléments constamment variables, mais qui, dans leur perpétuel devenir, conservent une certaine unité. Or, on ne trouve rien de semblable dans ce prétendu moi : aucun principe d'unité, tout au contraire une tendance à la dispersion et à l'émiettement.

La conscience est soumise à la loi de la succession; son champ est très restreint; il ne peut contenir à la fois qu'un très petit nombre d'états simples dans le présent (6 ou 8 au plus, d'après les expériences des psychophysiciens). L'activité inconsciente est affranchie de cette nécessité. Rien n'empêche en elle une simultanéité de

processus distincts, étrangers les uns aux autres, évoluant chacun pour son compte et dont les procédés sont différents.

Il y a les abréviations. L'activité inconsciente procède par sauts et par bonds, n'étant pas assujettie à la marche méthodique de la pensée réfléchie et, malgré tout, par chance arrive quelquefois au but. Au reste, les esprits géniaux et prime-sautiers font de même ; ils ne suivent pas toujours les procédés lents de la déduction ou de l'induction ; ils brûlent les étapes ; ils s'élancent de cime en cime, franchissant les intervalles. Leur activité consciente est soutenue par l'autre qui peut traverser les moyens termes sans exiger du temps.

Il y a les interférences, c'est-à-dire des associations et combinaisons motrices, très distinctes, agissant simultanément qui se heurtent, se choquent, s'entravent, s'annihilent ou déterminent des changements de direction.

Il y a les emboîtements par qui un ensemble de représentations motrices enveloppe un autre, l'engloutit ou le détruit partiellement et s'assimile quelques débris.

Enfin, il y a encore d'autres processus que nous pouvons à peine soupçonner.

En somme, ce soi-disant moi est un bloc fruste, fait d'éléments et de mécanismes moteurs. Quand il entre en activité, c'est un orchestre, sans chef qui le dirige.

On n'a pas fait un portrait flatteur de ce « moi » inconscient. « Sa nature fondamentale, écrit B. Sidis, c'est une extrême plasticité. Il manque de personnalité, il est anti-personnel ou impersonnel, et dans les cas où il atteint le niveau de la personnalité, il est instable, changeant, en proie à de perpétuelles métamorphoses ; il est stupide, sans critique, extrêmement crédule, dénué de toute moralité. Il se révèle dans les commérages de société, la panique des foules, les agissements de la populace. Il est essentiellement brutal et son seul mécanisme mental est celui de la brute — l'association par contiguïté[1]. »

En vérité, malgré ce réquisitoire, on pourrait tout aussi justement lui attribuer les vertus et qualités contraires. L'inconscient varie d'homme à homme comme le caractère.

1. *Psychology of suggestion*, p. 293 et suiv. On remarque combien la pensée de l'auteur est vacillante. De plus il n'établit aucune distinction saisissable entre l'inconscient vrai et la subconscience.

Bazaillas qui, comme Sidis, admet « un vrai moi inconscient », « une personnalité inconsciente », n'est pas beaucoup plus indulgent. Il l'assimile à la vie purement affective et, mieux encore, à un type de conscience animale : il fait remarquer avec raison que sa psychologie est très simple, élémentaire.

En dépit de ces tentatives, l'inconscient n'est qu'une fraction de notre personnalité, rien de plus; mais il reste en lui un fond impénétrable. Ce fait, — de quelque façon qu'on l'explique — qu'il y a en nous une vie souterraine qui n'apparaît qu'en passant et jamais totalement, est d'une grande portée; c'est que la connaissance de nous-même (γνῶθι σεαύτον) n'est pas seulement difficile, mais *impossible*. Pour en expliquer la difficulté, on a allégué des raisons morales (influence des passions, faiblesse de la volonté), des raisons intellectuelles (insuffisance du jugement, pauvreté des facultés logiques, irréflexion). Tout cela est remédiable. Mais ce qui ne l'est pas, c'est l'incapacité absolue de connaître notre individualité intégralement et d'en être certain. Ce précepte se heurte donc contre une impossibilité psychologique: son idéal est inattingible et ne peut être qu'une approximation — mais ceci est l'affaire des moralistes.

V

Pour terminer, il reste à traiter une question que jusqu'ici j'ai volontairement écartée; c'est le rapport entre la « cérébration inconsciente » et notre hypothèse sur la nature de l'inconscient fait de représentations motrices potentielles ou actuelles. On sait que ce terme a été choisi vers le milieu du siècle dernier par quelques physiologistes (Laycock, Carpenter, etc.) qui méthodiquement et avec de nombreuses observations à l'appui ont éclairé cet aspect de la vie psychique entrevu et décrit trop vaguement avant eux.

Puis, ce terme s'éclipse devant un nouveau — la subconscience — qu'on applique à beaucoup d'états anormaux, tels que le somnambulisme, l'hypnotisme, l'écriture et la parole automatiques, le dédoublement de la personnalité et bien d'autres encore.

Mais, comme le fait remarquer Peirce (art. cité. p. 325), la subconscience n'est pas seulement une manifestation psychique, elle

n'existe que par des conditions cérébrales. Myers lui-même, assez enclin au mysticisme, la définit : « une cérébration au-dessous du seuil ordinaire de la conscience ». Tout le monde est d'accord sur ce point. Les auteurs ne diffèrent qu'en ceci : Pour les uns, comme P. Janet, la subconscience est une hypothèse servant à l'explication et à l'interprétation des faits observés ; pour d'autres, comme W. James, elle est une réalité. Ils admettent donc deux consciences : l'une primaire, l'autre secondaire, « détachée », mais qui l'une et l'autre sont de la conscience.

Au-dessous est la cérébration inconsciente, au sens strict. Cette dénomination doit être précisée.

L'activité cérébrale, sans accompagnement de conscience, a deux formes.

L'une est étrangère à la psychologie ou du moins sans rapports directs avec elle. On sait que le cerveau a de l'influence sur la nutrition, la circulation, la digestion et autres actes de la vie végétative, sur les mouvements automatiques, réflexes, etc.

L'autre forme a une valeur psychologique ; mais quels sont les caractères qui la distinguent, puisqu'elle aussi est dépourvue de conscience ?

Distinguons, comme on le fait actuellement, la structure et la fonction.

Dans sa structure, la cérébration inconsciente est constituée par des résidus psychiques ; elle est composée d'éléments isolés ou associés *qui ont été autrefois des états de conscience* : telles les habitudes acquises, la survivance de notre vie écoulée. Elle est une activité du second moment, la répétition sans conscience de ce qui a dû être jadis accompagné de conscience. C'est *de la conscience éteinte, figée, cristallisée dans ses éléments moteurs.*

Dans sa fonction, elle ne diffère de l'activité consciente que par les caractères que nous avons énumérés précédemment et dont le principal est le manque d'ordre et d'unité.

Ici pourtant une objection se présente qu'on peut opposer à notre critérium. Pour des raisons que je donnerai plus loin, j'aurais pu me dispenser de discuter cette critique possible. Je me bornerai à l'essentiel.

Des psychologues éminents, notamment Wundt, soutiennent que tous les mouvements, même automatiques et réflexes, ont été à

l'origine accompagnés de quelque conscience. Si l'on admet cette thèse, le caractère que nous attribuons à certains éléments kinesthétiques, matière de l'activité inconsciente, cesseront de leur appartenir en propre.

L'examen détaillé de cette hypothèse serait beaucoup trop long et ne peut être tenté.

On sait que l'existence d'une conscience rudimentaire dans les réflexes et les tropismes a été affirmée par les uns, niée par les autres. On a produit un très grand nombre de faits et d'expériences sans arriver à une conclusion ferme. En général, les physiologistes soutiennent le mécanisme pur, mais il faut reconnaître que l'addition d'un élément psychique n'est pas inacceptable.

De même pour les instincts, quoiqu'on soit plus disposé à admettre une psychologie au moins pour les formes complexes.

Dans les mouvements d'ordre supérieur : — les désirs, les aversions et autres qui expriment des émotions, ceux qui font partie intégrante de l'exercice de nos sens, toutes les formes de notre activité réfléchie et volontaire — l'obscurité se dissipe et le rôle de la conscience devient appréciable.

La psychologie génétique, dit-on, ne peut pas admettre que ces processus qui sont devenus des mécanismes inconscients chez les animaux supérieurs et chez l'homme, ont toujours été tels. On emploie des arguments téléologiques : la conscience a sa raison d'être dans son utilité ; elle est un instrument de choix ; elle permet une adaptation ; mais quand cette adaptation est fixée, consolidée, parfaite, elle devient inutile, quelquefois nuisible et conséquemment disparaît.

En admettant la « loi de récapitulation » qui veut que l'évolution de l'individu soit une répétition abrégée de celle des espèces, on peut supposer, s'il plaît, que les mouvements automatiques, réflexes et instinctifs ont été conscients au début de la vie et pendant quelque temps. C'est une hypothèse que rien ne contredit, mais dont on n'a encore donné aucune preuve.

Dans l'homme et les animaux supérieurs, le développement toujours croissant du cerveau a confisqué à son profit, peu à peu, les fonctions dévolues à des centres inférieurs chez les représentants plus humbles de l'animalité. De plus, si l'on remarque que (d'après les recherches anatomiques de Flechsig et autres) l'association entre

les diverses zones de la couche corticale ne se fait pas d'emblée, qu'il n'y a pas au début, les conditions stables d'une unité psychique, on n'est guère autorisé à accorder une grande valeur à ces consciences éphémères, s'il y en a.

Au reste, si l'on adopte l'hypothèse d'une conscience primordiale éphémère, tôt éteinte, cela est pour nous d'une faible importance; car il resterait toujours une différence notable entre un inconscient qui n'a qu'une valeur organique et la cérébration inconsciente qui a une valeur psychologique. Celle-ci dont le travail latent combine et crée à sa façon, diffère de l'autre par ses matériaux qui sont les éléments moteurs des sensations, des représentations, des émotions et de toutes les formes de l'activité intellectuelle et volontaire. *Ces matériaux ne sont pas une conscience éteinte, mais les conditions permanentes d'une restitution de la conscience intégrale.*

Finalement, si nous comparons les deux modes d'inconscient: l'un est une formation primaire devenue organique; l'autre est une formation secondaire, organisée, c'est-à-dire faite non d'éléments amorphes et isolés, mais d'associations et de combinaisons, résultats des survivances de l'expérience individuelle.

*
* *

En terminant, je tiens à rappeler que j'ai traité un problème unique et nettement circonscrit : la nature psychologique de l'inconscient pur.

Les manifestations de la vie subconsciente, si curieuses qu'elles soient, m'ont paru sans profit pour notre problème et peu aptes à l'éclairer. Je les ai omises.

Encore plus les fantaisies métaphysiques, écloses depuis Hartmann, les unes mystiques, les autres naturalistes : l'assimilation de l'inconscient à la vie végétative à une « survivance » qui a cédé la place à une rivale mieux armée.

Prenant, comme point culminant de la conscience claire, l'état d'attention intense, concentrée, donnant la plénitude de la connaissance, on peut, par des affaiblissements successifs, parcourir des degrés dont nul ne fixera le nombre (conscience moyenne,

conscience marginale, états crépusculaires[1]. Quels qu'ils soient, en descendant dans une obscurité toujours croissante, on arrive à un moment où les psychologues se divisent en deux camps.

Les uns admettent la persistance d'une conscience infinitésimale et imperceptible : nous avons eu l'occasion de montrer les contradictions internes de cette supposition.

Les autres rejettent cette assertion théorique et sans preuves ; ils admettent un moment où la conscience est devenue zéro. Ils pensent « qu'on ne peut pas plus emmagasiner un processus psychique disparu que la flamme d'une bougie éteinte » (Peirce).

Pour nous, ce qui persiste, c'est la portion kinesthétique des états de conscience — les représentations motrices — parce que l'observation montre que les phénomènes moteurs ont, plus que tous les autres, une tendance à s'organiser, à se solidifier. *L'inconscient est un accumulateur d'énergie* : il amasse pour que la conscience puisse dépenser.

TH. RIBOT.

1. B. Sidis (ouvrage cité, p. 200), prétend établir quatre niveaux de conscience à marche ascendante qu'il caractérise en termes très vagues : moment de contenu, moment de conscience, synthèse de reproduction, synthèse de reconnaissance.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

James Ward. — THE REALM OF ENDS, *or Pluralism and Theism* (Gifford Lectures, 1907-1910), 1 vol. in-8°, XVI-490 pp. — Cambridge. University Press, 1911.

Rien n'est périmé en philosophie. Trente ans de succès, presque incontesté, reconnu et parfois utilisé par les adversaires eux-mêmes, n'ont pas acquis le bénéfice de la chose jugée à l'agnosticisme positiviste, ni même au criticisme, en tant que proscription des doctrines transcendantes. Le vieux spiritualisme, que Kant lui-même appelait « la bonne cause », et que restaurait la seconde philosophie de Renouvier, jaillit de nouveau sous toutes les formes et de toutes les sources. Les psychologues, en particulier, après s'être longtemps fait un point d'honneur de traiter les « états de conscience » comme on traitait les faits extérieurs, et de ne prendre parti ni pour ni contre le matérialisme, ont fini par retrouver dans l'esprit tout ce qu'y voyaient les Cartésiens, les Écossais et les Éclectiques. William James, Alfred Binet ont terminé leur carrière par une conversion métaphysique. A l'inverse de Charlemagne apercevant les Barbares, M. James Ward développe aujourd'hui, en toute sécurité d'avenir, les doctrines qu'il présentait d'abord sous forme de simples réserves aux théories alors dominantes. En 1886, il écrivait le célèbre article de l'*Encyclopædia Britannica*, où il reconnaissait à la psychologie un autre caractère que celui des sciences naturelles; en 1899, *Naturalisme et Agnosticisme*, où il défendait contre ces deux doctrines la philosophie de l'esprit; il complète maintenant ses thèses par *Le Règne des fins*, une justification de foi spiritualiste, déiste, immortaliste et surnaturaliste, qui eût passé à coup sûr, il y a vingt ans, pour un symptôme déplorable de « régression », et qui prend aujourd'hui sa place, sans étonner personne dans le mouvement d'esprit contemporain.

La structure en est simple et large. Aucune attaque contre la raison ni la science : cela du moins est acquis; elles ne sont pas tout, mais rien n'est valable contre elles. « La logique ne crée rien, mais elle a le droit de tout critiquer. Le savoir, on le reconnaît généralement, peut donc légitimement appeler la foi à lui rendre des comptes. Mais la logique, jusqu'à présent, a conclu par un non-lieu. La foi ne

contredit rien que la science soit en situation d'affirmer; elle n'affirme rien que la science soit en situation de nier » (417). Huxley se plaisait à reconnaître que sur Dieu, sur l'immortalité de l'âme, et sur toutes les questions de ce genre, ni la physique ni la biologie n'ont rien de plus à dire que le sens commun, et même qu'elles ferment la bouche à ceux qui prétendent résoudre ces questions par des considérations d'ordre scientifique. Mais si l'on a le droit de prendre acte de cet *ignoramus*, tel que le formulent les vrais savants, ce n'est pas à dire qu'il n'y ait pas lieu de le dépasser : et l'on peut même prouver que l'action et la finalité demandent précisément qu'à côté du savoir et de la logique, il y ait place pour quelque chose *de plus*.

Considérons en effet les deux grands points de vue d'où l'on peut envisager les choses : la science et l'action. Ils ont ceci de commun qu'ils impliquent le sujet et l'objet. Mais, par leur nature même ils en tiennent compte inégalement. Ou bien nous sommes dans la situation de l'homme qui cherche seulement à connaître : et dès lors, l'objet seul nous intéresse; nous ne songeons plus que notre existence, en tant que sujet, est la condition de la sienne. Nous oublions ce que la connaissance implique, comme nous oublions l'œil quand nous sommes tout entiers attentifs au spectacle; en un mot, nous sommes amenés à concevoir l'univers comme une chose existant d'une manière indépendante, subsistant par elle-même, exclusivement objective. De ce point de vue, nous l'appelons « la Nature », et le problème ne consiste qu'à en produire une exacte et complète description : cette description est la Science. — Ou bien au contraire nous nous plaçons dans la situation de l'homme qui *agit*, qui par conséquent doit distinguer un *mieux* et un *pire*, et par suite, poser des fins qu'il en ait ou non conscience ; et ici, chose remarquable, *l'abstraction inverse n'est plus possible*. Quand on se considère soi-même en tant que volonté et centre d'action, on ne saurait oublier le monde où l'on vit : la nature nous sert ou nous nuit, nous résiste ou nous soutient : notre action et sa réaction sont choses inséparables, même en imagination. Le monde dans ce cas, ne peut-être conçu qu'à notre image, comme fait d'êtres analogues à nous, entrant en lutte ou en société avec nous, exerçant comme nous des forces dirigées en un sens fixe ou variable : la finalité y règne souverainement. Et tel est aussi le point de vue naturel de la philosophie. Il est plus ancien, il est plus complet, il est plus fondamental que celui de la science. Il l'enveloppe même comme un cas singulier, et comme un moyen pour ses fins.

Le monde, de ce biais, nous apparaît donc tout d'abord comme une multiplicité fourmillante d'êtres individuels. Peut-être, en définitive, ne faudra-t-il pas en rester à ce pluralisme : mais à coup sûr, c'est par là qu'il faut commencer. Sans doute, il est bien tentant de sauter du premier coup à l'Un, et d'en faire sortir le Divers, soit par un jeu dialectique, soit par une évolution empirique : mais c'est un travail

dont l'histoire de la philosophie nous montre la puérilité, ou tout au moins l'excessive juvénilité. Chaque fois qu'on l'a tenté, on a fait faillite : à chaque pas apparaissent les lacunes mal dissimulées de la construction, les emprunts honteux que le constructeur a dû faire à l'expérience. Toute ontologie doit donc se demander d'abord de bonne foi : qu'est-ce que le réel? Et à cette question, il ne peut y avoir qu'une réponse : le réel, c'est le monde où nous vivons et dont nous faisons partie, multiplicité d'êtres individuels qui sont en relation l'un avec l'autre, animés à divers degrés, luttant pour leur conservation, et, comme dit Spinoza, pour leur plus être. De cela, jamais métaphysicien n'a réellement douté. — Mais dira-t-on, que faites-vous de la matière pure, toute passive, celle qui se compose d'atomes, qui a pour propriété principale l'inertie, et dont la physique étudie les lois? — Comme Spinoza, comme Leibniz, comme tous les panpsychistes, nous croyons que son caractère brut et identique n'est qu'une apparence. Tout nous y engage : le principe de continuité, le fait que les progrès de la science, jusqu'à présent, nous ont fait découvrir de jour en jour des formes de vie plus simples, et de nouvelles analogies entre l'organique et l'inorganique. Les lois mécaniques des physiciens ne sont que des moyennes statistiques. La contingence du fait individuel est parfaitement compatible avec l'ordre de la nature, et il suffit, dans chaque cas, de regarder les choses à une échelle suffisamment agrandie pour la voir se manifester. La *natura naturata* n'est que le bloc d'habitudes contractées par la *natura naturans*. D'un côté, l'ensemble des choses faites, la part du voulu qui est déjà réalisée; de l'autre, l'idéal qui reste encore idéal, et qui travaille à pénétrer dans les faits.

Si l'on considère l'ensemble de l'évolution et l'histoire, on y aperçoit en effet une tendance constante à remplacer la simple contingence, le motif purement accidentel et individuel, la variation *quelconque* par une progression de sens et de direction déterminées : plus nous avançons plus nous voyons les êtres se coordoner dans des voies définies. L'épigénèse implique sans doute une hétérogonie des fins : inventions, découvertes, accidents heureux y foisonnent. Quand les Phéniciens faisaient du feu sur le sable du rivage, c'était pour faire cuire leur repas; mais il se trouva que les pierres de leur foyer improvisé fondirent sous l'action de la chaleur, et ce jour-là l'industrie du verre a été amorcée. Il ne faudrait pas croire, cependant, que cette hétérogonie soit le règne du hasard seul. Toute action suppose un but, donc un bien, au sens le plus large de ce mot, et une foi dans ce bien : « So lange man strebt, glaubt man; und so lange man glaubt, strebt man [1] ». Mas il y a une logique de ces biens; ici encore, Spinoza avait vu les choses avec pénétration : les uns sont incompatibles, se détruisent, s'entravent; les autres se soutiennent, s'accordent, se développent. Une

1. Chalybäus, cité par M. James Ward, p. 426.

sélection doit donc se produire, faire sortir l'ordre du pur individualisme incoordonné, et par là réaliser graduellement l'unité d'un véritable règne des fins, tel que l'entendait la morale kantienne, ou que le représentait l'Esprit absolu de Hegel.

Seulement, même avec ces perspectives, on est loin d'aboutir à une véritable unité. Hegel n'a pu faire miroiter à nos yeux le mirage d'un Esprit absolu qu'en postulant, contre toute vraisemblance, que la Terre était le centre moral du monde; l'Europe, celui de la Terre; l'Allemagne, celui de l'Europe; et sa propre philosophie, le dernier mot de la philosophie. Il fallait sa prodigieuse confiance en lui-même pour méconnaître la terrible difficulté que la multiplicité des mondes sidéraux oppose au rêve d'unité finale, eschatologique, tel que le conçoivent les pluralistes, quand ils ne sont rien que pluralistes, et qu'ils le sont avec conséquence. Ils prendront donc le parti que prenait Fechner, et qui charmait William James : admettre une hiérarchie d'esprits d'ordre supérieur enveloppant et réunissant les esprits moins élevés en grade; et au sommet de la hiérarchie, placer un Esprit suprême. Mais alors le pluralisme sort de ses limites; car cet esprit suprême ne peut pas être seulement une œuvre à faire, un idéal à atteindre : dans un monde *uniquement* divers, une pareille œuvre serait irréalisable. Et si cet Esprit suprême est *déjà* réel, de façon ou d'autre, le pluralisme n'est qu'une vue superficielle : il existe une unité effective, actuelle, primitive, qui conditionne l'existence du multiple, tout comme l'Un des néoplatoniciens ou comme le Dieu créateur du christianisme. Ou le pluralisme, sur la question du salut final, est condamné à un scepticisme incurable, ou il renonce à tenir la pluralité pour le fond des choses.

S'il veut être une doctrine qui donne un sens à la vie, il est donc obligé de se compléter par le théisme. Mais le théisme, de son côté, introduit des difficultés qu'il faut résoudre. La plus grave est le problème du mal : *Si Deus est, unde malum?* Rien n'est réellement créé, répond M. James Ward avec les thomistes, s'il n'est créé des êtres libres, qui soient eux-mêmes créateurs. Ainsi la part du mal qui vient de leurs actions, le mal moral, ne pourra être mis au compte de Dieu. Et quant au mal de simple limitation, qui ne dérive pas de la volonté, la solution de Leibniz est toujours valable : rien ne serait s'il n'existait des êtres imparfaits. — Dira-t-on que c'est renoncer à la toute-puissance de Dieu que de l'assujettir aux lois nécessaire de la pensée? Qu'on imagine alors ce que pourrait être un Dieu qui en serait affranchi! Il faudrait l'appeler l'indétermination et l'absurdité même. — Le mal physique, la douleur en particulier, a son rôle dans l'évolution : elle a préparé l'avènement des êtres conscients et finaliers. Elle sert encore à leur progrès moral, en leur faisant sentir que leur état n'est pas définitif, et qu'ils n'ont pas leur patrie en ce monde. Il est exagéré de conclure, comme on le faisait jadis, que le mal présent est la preuve du bien futur. Mais il reste que notre haine du mal, sous

toutes ses formes, est une incitation naturelle à espérer un mieux : on ne s'indigne que contre l'anormal. Et cette espérance est d'ailleurs appuyée par une foule de bons symptômes. Le pessimisme (auquel sont consacrés, directement ou indirectement, trois chapitres de l'ouvrage) repose sur des postulats arbitraires et sur des erreurs psychologiques démontrables. Et d'ailleurs, que ce soit Schopenhauer, que ce soit Hartmann même qui développent la tragédie de l'univers, ni l'un ni l'autre n'admettent qu'elle soit sans dénouement : ils ont également en vue un état futur qui nous délivrera du mal. « Les penseurs ont été amenés à nommer la vie une énigme; mais il en est peu qui l'aient vraiment maudite comme une folie et une duperie : elle montre trop de dessein, quoique son but et son secret n'apparaissent pas encore clairement. Des brouillards peuvent nous envelopper, des montagnes semblent nous barrer la route; mais souvent nous avons entendu quand nous ne pouvions pas voir, et nous avons trouvé un chemin en poussant devant nous, alors qu'en nous arrêtant il ne semblait y avoir aucun passage » (441). Ayons donc foi en nous, et foi en Dieu. Nous ne pouvons sans doute, pour nous rassurer, voir les choses comme il les voit, nous placer au centre de cette unité suprême et primitive : elle est pour nous inaccessible, comme serait le centre de gravité de leur planète pour les habitants d'un monde annulaire. Mais nous pouvons en concevoir, en reconnaître les attributs essentiels : nous dirons ainsi que Dieu est un esprit, c'est-à-dire une personne, une intelligence, une volonté. Il crée le monde, mais il ne se transforme, ne se différencie ni ne se fractionne en lui. Le monde est son œuvre, et il exprime ses fins, ou plutôt sa fin : car ici aussi, nous ne pouvons nous contenter d'un pluralisme ultime. La raison de la création peut être, non pas connue mais sentie : et de fait, tous les mystiques n'ont-ils pas été unanimes à en donner la même expression? *Gott ist Minne*, disait Eckart. *Lieblichkeit ist das Ende aller Wege Gottes*. Et Spinoza est de même l'interprète du sens religieux universel lorsqu'il met le dernier mot des choses dans l'Amour de Dieu pour les hommes, des hommes les uns pour les autres, et des hommes pour Dieu. M. James Ward n'ajouterait sans doute pas avec lui que ces trois sortes d'amour *unum et idem sunt*, car il tient à assurer la transcendance de Dieu, la pleine liberté de l'homme et l'autonomie du monde. Ni panthéisme, ni acosmisme; mais c'est justement afin que cet amour soit plus réel, et plus véritablement réciproque.

Telles sont les conclusions et la charpente du livre. Il faut ajouter qu'il est fort riche dans le détail, très libre d'allure, ne craignant ni les répétitions ni même les digressions quand elles peuvent mettre en lumière quelque côté du sujet; d'ailleurs écrit avec mouvement et avec élégance, plein de formules heureuses et originales. Lors même que les idées exprimées sont connues et traditionnelles, M. James Ward

trouve le moyen de les rajeunir par le tour qu'il leur donne. Le *consensus omnium populorum probat Deum esse* ne lui paraît pas un plus mauvais argument qu'a l'auteur du *Sylleta* : mais comme il le rajeunit, et, il faut le dire, comme il le fait vivre en le transposant! Le *probat* chez lui n'a plus rien d'une déduction logique : c'est la constatation d'une *valeur*; il marque un besoin universel « qui n'a manqué nulle part, et qu'aucun peuple n'a encore dépassé ». En matière de foi, l'exemple et l'unanimité ont la double portée d'une forte suggestion, et d'un symptôme objectif; car effort et foi, nous l'avons vu, sont une seule et même chose : et dès lors, quoi de plus important, quoi de plus décisif, que de savoir ce que *veut* l'humanité? — De même sa critique du pessimisme, sans rien contenir de bien nouveau, donne un vigoureux relief à cette idée fondamentale qu'il n'y a point d'équivalence entre la valeur de la vie d'une part, le bonheur et le plaisir de l'autre. — Sur l'origine du monde, où tant d'objections, de réponses, d'instances et de répliques ont été déjà échangées, il arrive aussi à leur donner un aspect imprévu : il montre ingénieusement que les difficultés les plus embarrassantes portent seulement contre la métaphore simpliste qui confond création et causalité. Ne suffit-il pas que Dieu soit la *ratio essendi* du monde, mais sans réciprocité? Et cela peut avoir lieu d'une toute autre façon que dans le rapport de la cause à l'effet : par exemple sous une forme analogue au rapport de l'inventeur et de son invention. — Quand on attaque la création, et surtout la création d'êtres libres, sous prétexte que Dieu cesse d'être Dieu s'il se limite lui-même, n'est-ce pas une idée fausse de la volonté que l'on sous-entend dans ces prémisses? Une psychologie plus exacte nous a révélé que la volonté n'est pas l'impulsion, mais au contraire le pouvoir d'arrêt par lequel on se détermine, on « se fait » par le fait même d'agir. « Si Dieu était ce que Hegel veut que soit la nature, *ein bacchantischer Gott, der sich selbst nicht zügelt und fasst*, quel rapport moral pourrions-nous avoir avec cet aliéné, fût-il l'Absolu et le Créateur? » (214). — L'analyse de la force, des limites, des hésitations du pluralisme pragmatiste n'est pas moins vivante, je dirais presque même n'est pas moins amusante, si l'on me permettait d'user de ce mot au sens où le prennent volontiers les peintres. M. James Ward excelle à faire rentrer l'homme dans la nature, à prendre exactement l'attitude des biologistes, pour soudain leur fausser brusquement compagnie, au nom de leurs propres principes : car si l'instinct migrateur de l'hirondelle, l'instinct hibernant de l'écureuil, et tant d'autres, répondent à des réalités futures, comment ne pas dire la même chose des instincts moraux et religieux de l'animal homme, qu'on observe d'une façon si *positive*? Ou bien, comme disait Platon, la nature serait-elle boiteuse de ce côté-là? — Il ne craint pas non plus de bousculer un peu les grands prêtres, avec cette bonne humeur d'étudiant que W. James avait su, lui aussi, garder dans son âge mûr. Il dénonce « l'effronterie » de Hartmann

avec une verdeur qui eût fait la joie de Nietzsche. Il a, sur Hegel, deux chapitres où sont traitées sans indulgence l'idée absurde de sa « philosophie sans présuppositions », la terminologie habilement équivoque de sa soi-disant logique, la phraséologie chrétienne sous laquelle il dissimule un panthéisme presque athée. Kant n'est guère ménagé davantage : tout en appréciant à une haute valeur son argument purement téléologique pour la continuation de la vie personnelle, M. James Ward n'hésite pas à lui dire qu'il commet une lourde confusion quand il applique à l'esprit sa catégorie de substance, malgré ses propres définitions, et que ses glissements perpétuels entre le moi transcendental et logique d'une part, le moi empirique de l'autre, font invinciblement penser aux tours d'un joueur de gobelets. En revanche, il montre une fois de plus qu'en fait d'hypothèses physiques sur la palingénésie des esprits et des corps, Kant a bien raison de dire qu'on n'a que l'embarras du choix. Qui croirait, s'il ne connaissait l'embryologie, qu'une seule cellule, invisible à l'œil nu, peut être virtuellement un corps humain et posséder le pouvoir de le reproduire par son développement? Pourquoi n'y aurait-il pas, comme le croyait Charles Bonnet, des « germes de restitution »? Si l'involution de l'âme et du corps est symétrique à leur évolution, des races entières ne pourraient-elles pas tenir dans une boîte à pilules?

Ce genre de considérations, qui paraissent reprendre crédit[1], ont été pendant longtemps abandonnées aux philosophes hors cadre, non professionnels, en particulier aux occultistes. Renouvier faisait encore scandale avec son *Personnalisme*. — Il y a là un bien remarquable changement dans l'esprit des spéculations métaphysiques contemporaines. Tandis que la philosophie classique porte tout son effort sur l'*organisation* de la pensée, et traite toujours la science de son temps comme si elle était *achevée*, ou à peu près, M. James Ward, W. James, M. Bergson se plaisent au contraire à rester entièrement, au point de vue critique, dans la position du sens commun, et, dans ce plan même, à prolonger notre savoir actuel par des hypothèses cosmologiques probables ou plausibles, mais analogues en nature à ce qu'implique le langage usuel, et à ce qu'admettent les sciences positives. Cela résulte sans doute et de l'autorité prise de nos jours par la science, et de l'influence des idées évolutionnistes, et du sentiment de l'extrême limitation de notre savoir : on sent de façon aiguë combien l'élargissement et les variations de notre connaissance ont rendu vaine la vieille prétention philosophique à systématiser le réel comme si nous avions déjà devant nous toutes les pièces du puzzle. — C'est déjà beaucoup, dirait sans doute M. James Ward, d'en avoir

1. Voir par exemple dans le même ouvrage l'analyse des idées de Wallace sur l'homme, résultat d'une sélection artificielle dirigée par un être supérieur; les considérations sur le problème de la race qui pourrait éventuellement succéder à l'humanité, etc.

une quantité suffisante pour croire en toute vraisemblance que cette foule de petites choses *doit* être un puzzle, susceptible de former *un* dessin, et que par suite elle suppose, au delà de son état pluralistique, et avant lui, une idée primitive qui en coordonne le désordre et le bariolage apparents. Vivre moralement et surtout penser sa vie, c'est faire effort pour compléter le fragment qu'on est soi-même en le faisant entrer dans ses rapports légitimes avec tous les autres : et qui donc serait assez fou pour essayer cette « reconstitution », s'il n'admettait pas tacitement que le tout a été d'abord « constitué » par un artiste, dans un acte de création original?

ANDRÉ LALANDE.

G. Simmel. — MÉLANGES DE PHILOSOPHIE RELATIVISTE. Traduit de l'allemand par Mlle A. Guillain. 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, 268 p., Félix Alcan, Paris, 1912.

Ce livre est composé de quinze essais, extraits de différents ouvrages dont ils nous donnent en quelque manière l'essence. On ne doit point y chercher l'unité d'une doctrine. Car, nous dit l'auteur dans la *Préface*, c'est l'intention de contribuer à la culture philosophique qui fait l'unité du présent ouvrage : or la culture philosophique se définit par le sens philosophique qui est indépendant de toute doctrine particulière.

I. — Le premier essai concerne *le but de la vie dans les philosophies de Schopenhauer et de Nietzsche*. Pour le christianisme, le but absolu de la vie fut le salut de l'âme. Quand le christianisme déclina, le besoin d'un but absolu continua de se faire sentir sous la forme d'un effort vain vers l'inaccessible. La philosophie de Schopenhauer exprime précisément cet état d'âme de l'homme moderne. La volonté, étant pour lui la substance absolue des choses, demeure nécessairement inassouvie, puisque c'est toujours elle-même qu'elle saisit sous les déguisements les plus variés. Nietzsche part aussi de cette conception de l'univers poussé par la volonté de trouver une fin dont il est dépossédé, mais l'idée de l'évolution lui permet de concevoir la vie comme un enrichissement et un perfectionnement continu : la vie peut ainsi devenir à elle-même sa propre fin. Il en résulte que pour Schopenhauer, la douleur a quelque chose de définitif et d'irrémédiable, et il en est de même du caractère fugitif du plaisir, en tant qu'il devient lui-même une cause de peine. Au contraire, la douleur est pour Nietzsche, essentiellement provisoire, car elle est un moyen de s'élever à une vie supérieure ; et le bonheur s'unissant au désir ardent de sa propre durée, a de son côté quelque chose de définitif car la vision de l'éternité le domine, et la vie s'exalte ainsi à l'infini par-dessus ses imperfections actuelles.

II. — L'auteur présente ensuite quelques observations fragmen-

taires sur *la sociologie des sens*. C'est par les sens que les hommes vivant en société se perçoivent, et ce fait a son importance sociologique. M. S. étudie de ce point de vue la vue, l'ouïe et l'odorat. Il montre, par exemple, que l'odeur particulière au nègre, au juif ou à l'ouvrier, choquante pour les individus d'une autre couleur, d'une autre race ou d'une autre classe, peut contribuer à renforcer des préjugés de couleur, de race, ou de classe. De même, de ce seul fait que les impressions auditives sont les mêmes pour tous et s'adressent par leur nature à un nombre illimité d'individus, résulte que le public d'un concert se trouve uni dans une communion d'émotion plus étroite que le public d'un musée. Lorsque le sens visuel rend l'unité d'impression possible, ce qui a lieu dans la perception du ciel et du soleil, un rapprochement sociologique se produit; on s'explique ainsi qu'il y ait eu un culte du soleil et que le ciel ait eu sa place dans la pensée religieuse.

III. — Vient ensuite un travail plus étendu sur *la notion de valeur et les relations du sujet et de l'objet*. La production et la destruction des choses dans la nature n'ont pas d'égard à la valeur que nous attribuons à celles-ci. La catégorie de valeur (point de vue pratique) et celle de l'être (point de vue théorique) ne peuvent se déduire du simple concept de l'objet. Valeur et réalité doivent se constater : elles ont le même rapport avec les choses, et par suite restent étrangères l'une à l'autre. Pourtant elles ont quelque chose de commun, ce que Platon nommait l'*idée*. La valeur est subjective; la réalité objective. Or si dans la jouissance, objet et sujet se confondent, lorsque le désir au contraire est insatisfait, l'objet se détache du sujet et s'oppose à lui. Il devient une valeur existant en quelque manière en soi. Cette objectivité de la valeur ne se confond pas avec celle des choses; elle est d'une nature spéciale; elle exprime une exigence morale qui provient d'un domaine idéal. Cette valeur, indépendante du fait d'être appréciée ou non, est située au delà du dualisme du sujet et de l'objet : c'est une catégorie métaphysique. En ce qui concerne les besoins économiques, le processus d'objectivation s'accomplit dans des conditions spéciales, car ici les sacrifices consentis pour s'assurer la possession d'un objet désiré constituent l'objet du désir d'un autre. Il en résulte que les choses paraissent déterminer réciproquement leur valeur. Ainsi s'obtient le rapport purement objectif des valeurs qui s'établit dans l'échange.

IV. — Les cinq essais suivants sont consacrés à l'esthétique. Dans *le christianisme et l'art*, M. S. voit entre la religion et l'art une étroite parenté consistant en ce que l'une et l'autre nous font sentir en même temps l'éloignement et la proximité de leur objet. En effet, Dieu est infiniment au-dessus de nous, mais par là même il nous devient le plus intime; l'art nous arrache à la vie réelle, mais nous donne en même temps un sentiment plus profond de la vie. La religion chrétienne affirmant plus que tout autre cet éloignement et cette

proximité de Dieu, pouvait d'autant mieux suppléer l'art, et par suite devait lui être hostile. Mais en un autre sens, elle lui était favorable. La domination absolue de l'âme sur le corps, élément vital du christianisme, trouvait en effet à s'exprimer dans des attitudes corporelles éminemment artistiques.

Cette influence heureuse du christianisme s'est exercée de trois manières : 1° Elle a assuré le développement de la peinture, qui est apte à exprimer les relations existant entre plusieurs personnes, tandis que la sculpture, art païen, est éminemment propre à la représentation de l'individu isolé. C'est ce que M. S. montre par l'exemple de la Madone et l'enfant Jésus (Boticelli, Michel-Ange, etc.). 2° Elle a fait de ses personnages historiques des types constants, le Christ, la Vierge et les Saints ayant un caractère général et profond capable d'inspirer l'artiste tout en lui laissant toute liberté de conception et d'exécution. 3° Elle a donné une valeur esthétique à la souffrance. Art et religion, quoique différents, peuvent ainsi se compléter.

V. — L'œuvre du peintre ou du sculpteur est la reproduction d'une réalité différente d'elle. Aussi se demande-t-on jusqu'à quel point elle est d'accord avec la réalité qu'elle représente. C'est la question du *réalisme en art*. Cependant le problème du réalisme possède un sens plus profond. Il s'étend également à la musique, à la danse, à l'art tout entier. Seulement ce n'est plus alors à l'objet qu'il convient de s'attacher, mais aux formes et aux conditions de l'esprit, aux réactions psychologiques que l'objet provoque. L'art est réaliste dans la mesure où il nous impressionne comme le ferait la réalité, et nous donne par là même le sentiment de sa vérité. Or l'imitation la plus exacte du réel n'est pas le meilleur moyen d'obtenir ce résultat psychologique. C'est qu'en effet la réalité comme telle est quelque chose de métaphysique, une signification intérieure, non une propriété visible et particulière des choses.

VI-VIII. — Viennent ensuite deux études, l'une sur *Venise*, l'autre sur *l'œuvre de Rodin comme expression de l'esprit moderne*, et *des réflexions suggérées par l'aspect des ruines* où, l'architecture étant définie comme l'effet d'une lutte entre « la force de l'âme qui tend vers le haut » et la pesanteur qui tend vers le bas, la ruine apparaît comme l'expression du triomphe de la nature sur l'esprit, ce qui explique tout à la fois la haute signification de la ruine, et son accord avec le paysage environnant, comme celui d'une force avec des forces de même nature.

IX. — Dans *la philosophie de l'aventure*, M. S. définit l'aventure comme un événement situé en quelque manière en dehors de la vie courante, tout en se reliant à elle par une nécessité intérieure et profonde; elle suppose tout à la fois l'initiative de l'être, et le concours fortuit des circonstances, en même temps que la confiance dans ce concours. Cette analyse lui permet de rendre compte de la signification amoureuse que prend le mot « aventure » dans le langage courant, et

de montrer que notre vie tout entière peut être considérée comme une aventure, si on la sent comme un fragment d'une vie transcendante qui se réfléchit en elle. Notre existence supposant d'ailleurs toujours et l'action de notre force, et l'abandon à des forces impénétrables sur le concours desquelles nous comptons absolument, on peut dire que nous sommes les aventuriers de la terre. La vie tout entière est une aventure quoiqu'elle ne soit qu'exceptionnellement perçue comme telle.

X. — *La religion et les contrastes de la vie.* Toute la multiplicité de la vie intérieure trouve une unité dans l'élévation religieuse de l'âme, de même que la multiplicité des éléments du monde trouve son unité en Dieu. Nos aspirations les plus élevées sont le plus souvent sans force sur nos désirs sensuels et bas; la religion par l'émotion qu'elle communique à l'âme entière rend la partie inférieure de l'âme docile à l'action de la partie supérieure. L'extrême détresse et la plénitude du bonheur sont également capables de faire naître l'émotion religieuse : l'excès de la souffrance, et la joie que rien ne peut contenir, élèvent l'âme vers l'infini. Mais la religion ne concilie pas seulement les oppositions de la vie en dehors d'elle. Elle-même prend place dans la vie comme un des éléments de celle-ci, et s'oppose dès lors aux autres éléments : or elle est capable de s'élever au-dessus d'elle-même et de concilier les oppositions qu'elle a créées. Ce processus se reproduit sans cesse. La religion est ainsi conçue comme une tâche infinie, et c'est une conception propre à l'homme moderne.

XI. — *Métaphysique de la mort.* La mort détermine tous les moments de notre vie, car chacun de ceux-ci serait différent de ce qu'il est, si notre existence ne devait avoir un terme; et d'autre part, la vie étant une lutte incessante contre la mort, la mort en rendant nécessaire une adaptation constante, est une puissance formatrice de la vie. Cette immanence de la mort donne un fondement à toute une série d'idées métaphysiques sur l'essence et la destinée de l'âme. La mort en nous montrant que la vie est un phénomène accidentel, nous empêche de confondre *le processus* de la vie avec *les contenus* de la vie, et certains contenus de la vie ont pu dès lors être situés au delà de la vie et de la mort : or c'est dans les contenus d'une valeur intemporelle que la vie atteint ses plus hauts sommets. D'autre part, le processus de la vie, en se dégageant, dans son ensemble, des contenus particuliers, nous fournit l'idée du sens de notre vie, de la destinée profonde du moi, et par suite de l'immortalité. A l'idée de l'immortalité s'ajoute celle de la transmigration des âmes, qui la complète, et dont l'auteur étudie les diverses formes.

XII. — *De la responsabilité juridique et de la liberté.* Un individu n'est responsable « *que si la réaction qui punit son action atteint en lui le but de la punition* ». Ainsi l'aliéné n'est pas responsable, parce que la punition ne l'empêcherait pas de recommencer. Nous ne sommes donc pas responsables parce que nous sommes libres, mais

inversement le mot liberté désigne cet état pour lequel une certaine mesure de châtiment est efficace et utile pour l'avenir. La société n'a pas à examiner si l'individu est libre ou non, au sens philosophique du mot, mais seulement se demander si la punition remplit le but pratique qu'elle se propose.

XIII. — Le *matérialisme historique* est une doctrine d'après laquelle la vie économique détermine la vie historique dans son ensemble. M. S. ne se propose pas de rechercher si cette conception est fondée ou non, mais seulement de l'analyser du point de vue de la théorie de la connaissance, en montrant le caractère des hypothèses qui ont contribué à la former. De ce point de vue, il constate : 1° Que le matérialisme historique, au lieu de posséder la prétendue sûreté d'un fait physiologique, ne possède que la valeur d'une hypothèse psychologique ; 2° que le choix qu'il fait parmi des facteurs qui pourraient figurer comme mobiles fondamentaux de l'histoire, a pour effet d'ériger le phénomène économique en « chose en soi ». « Le matérialisme historique est une idéologie de l'histoire précisément parce qu'il cherche à éliminer l'idéologie des événements. »

XIV. — *Les formes de l'individualisme et la philosophie de Kant.* L'ensemble de la pensée de Kant repose sur le concept d'individualité formé par le XVIIIe siècle. Le monde est le même pour tous parce que les sujets, en tant qu'ils conçoivent le monde, sont les mêmes. De même, au point de vue pratique, l'autonomie et la responsabilité personnelle des individus ont leur raison d'être dans l'égalité de leur essence. Tout au contraire le XIXe siècle insiste sur ce que les individus ont d'irréductible. Toutefois cette nouvelle conception n'est pas directement opposée à celle de Kant. Elle la complète plutôt.

XV. — *De l'essence de la philosophie.* Philosopher, c'est penser sans idée préconçue. Il en résulte que chaque penseur a le droit de poser le problème qu'il veut résoudre, en même temps que d'en donner une solution originale. La définition de la philosophie varie ainsi avec chaque penseur. Comment dès lors peut-on donner le nom de philosophie à des tentatives si diverses ? Il faut définir la philosophie non par son contenu, mais par l'attitude même du penseur. La philosophie n'est pas l'expression de l'image objective du monde, mais bien celle de la relation d'une individualité mentale avec le monde. Seulement cette individualité mentale est une individualité typique, et c'est ainsi que l'originalité du système n'exclut pas son objectivité. La généralité philosophique est donc la généralité impliquée dans une réaction d'un type d'esprit sur la totalité des choses. Cette réaction aboutit à mettre en relief une idée qui ne symbolise jamais qu'un côté des choses, mais qui exprime néanmoins une manière d'être centrale et accessible au monde entier. De là provient la contradiction qui existe entre la généralité des affirmations métaphysiques et l'impossibilité où l'on est de l'appliquer aux particularités qu'elle semble renfermer par définition. A. JOUSSAIN.

Dr Alfred Kühtmann. — Zur Geschichte des Terminismus. 1 vol. in-8°, VII-127 pp. Leipzig, Quelle und Meyer, 1911.

Ce petit ouvrage se présente comme une contribution à l'histoire du nominalisme ou plus exactement du *terminisme* : c'est le nom qu'on donnait, au moyen âge, à la doctrine de William d'Occam [1], en raison du rôle prépondérant que jouait le mot *terminus* dans son analyse des opérations logiques. Le terminisme, selon M. Kühtmann, est une espèce du genre nominalisme; mais il n'est pas facile de savoir au juste, d'après son ouvrage, ce qu'il en considère comme la différence spécifique. Il donne comme exemple de terministes, avec W. d'Occam lui-même, Condillac, Helmholtz, et M. Fritz Mauthner, l'auteur des *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, écrivain allemand contemporain qui commence à être connu même en France, publiciste spirituel, philosophe volontiers paradoxal, qui souvent n'envisage les questions que par un côté un peu étroit, mais qui les met en pleine lumière : il professe que « les espèces ne sont que des mots », et que « la philosophie n'est qu'une critique du langage ».

En quoi ces différents logiciens sont-ils plus spécialement terministes? En se reportant à un article de Prantl [2] (mentionné incidemment par M. Kühtmann à propos des obscurités qui restent pour nous dans la doctrine de W. d'Occam) nous trouvons que pour le célèbre historien de la logique, la discussion entre *terministes* et *formalistes*, comme on disait au XIVe siècle, ne portait pas sur la question psychologique qu'éveille aujourd'hui pour nous le mot nominalisme; elle concernait, semble-t-il, une question de méthode : les « formalistes » auraient été ceux qui posaient d'abord, à titre de données, les universaux ou les *formes*, et qui par suite se trouvaient avoir à résoudre le problème du *principium individuationis*; les « terministes » au contraire, ceux qui partant de l'individuel comme donné, étaient tenus de montrer quels rapports soutiennent avec les individus les termes généraux (ὅροι, *termini*) au moyen desquels il est évident que se développe la pensée. Juste ou non, cette interprétation est claire; mais le passage où M. Kühtmann définit lui-même le terminisme fait porter la différence sur un tout autre point, le caractère naturel ou artificiel des signes qui représentent les choses. « Les idées du réalisme et du nominalisme, dit-il, sont restées vivantes d'une façon durable : cette dernière surtout sous sa forme la plus récente, le *terminisme*, où, par *terminus*, il faut entendre un concept (*Begriff* [3]) qui sert de signe aux choses qu'il dénote en extension.

1. P. 31. — Prantl, Ueber den Universalienstreit im 13 und 14 Jahrhundert, *C. R. de l'Acad. des sciences de Münich*, 1864, II, p. 58 et suiv.

2. Selon Prantl, W. d'Occam aurait emprunté ce mot et cette idée à la *Logique* byzantine de Psellus. Mais cela a été contesté, notamment par Ch. Thurot.

3. L'emploi de ce mot qui paraît d'abord surprenant, et presque contradictoire dans cette formule, s'explique par le langage de W. d'Occam, qui distinguait *terminus conceptus* et *terminus prolatus*; il maintenait par là une différence

et qui diffère du mot en ceci seulement que le mot est un signe arbitraire, le terme un signe naturel *dieses willkürliches, jener natürliches Zeichen der Dingeist* [1]. » On voit qu'il n'aurait pas été inutile d'exposer avec plus de précision ce qu'il y a lieu d'entendre sous ce mot.

A chacun des quatre auteurs mentionnés ci-dessus est consacrée une étude sommaire de quinze à vingt pages, sans recherches personnelles ni discussions historiques, qui se borne à exposer d'abord les traits principaux de chaque doctrine, puis à en discuter la valeur; critique très brève pour W. d'Occam, Condillac et Helmholtz, assez longuement détaillée au contraire en ce qui concerne les idées de M. Mauthner, auquel on reproche de ne pas avoir su prendre parti nettement sur les questions philosophiques centrales que supposent ses théories particulières, d'osciller entre la doctrine qui identifie le langage à la pensée, et celle qui admet une pensée indépendante du langage; enfin d'affirmer ce qu'il présume vrai avec quelque précipitation, et sans se documenter d'une manière suffisante sur ce qui existe déjà sur le même sujet. D'autres discussions incidentes se greffent sur cette exposition et cette critique principales : à propos de Condillac, quelques observations sur Laromiguière, et sur les sujets de composition de l' « École centrale » d'Auxerre (d'après le livre de M. Picavet); à propos de Helmholtz, sur Kant d'une part, et de l'autre sur Ernest Mach, qui est assez mal traité : en matière d'épistémologie, Mach est un adversaire de Wundt, que l'auteur fait profession de suivre fidèlement.

En vue d'analyser et de critiquer ces différentes doctrines avec plus de précision, M. Kühtmann divise très ingénieusement le problème complexe « des universaux » en cinq questions distinctes, tantôt indiquées seulement, tantôt traitées dans toute leur ampleur par les nominalistes, tant scolastiques que modernes : 1° la question de l'origine des concepts et de leur rapport psychologique avec les perceptions extérieures; — 2° la question du rapport entre le langage et la pensée, entre les mots et les concepts; — 3° la question de savoir si

fondamentale entre penser et parler : « Quando aliquis profert propositionem vocalem, prius format interius propositionem unam mentalem, quæ nullius idiomatis est. » Küthmann, p. 25; d'après Prantl, III, 339.

1. Page 2. — Le mot terminisme ne figure ni dans le *Lexicon* de Goclenius, ni dans la liste des termes latins du moyen âge étudiés par Eucken. Il est assez fréquemment employé dans Windelband, *Geschichte der Philosophie*, pour désigner toutes les doctrines qui considèrent la pensée comme une combinaison de signes, et qui rapprochent ainsi la logique de la grammaire et du calcul : Hobbes, Locke, Condillac en sont pour lui, chez les modernes, les principaux représentants. — On trouve le mot dans le *Wörterbuch* d'Eisler, mais la distinction précise du terminisme et du nominalisme n'y est pas non plus définie. On y voit seulement cette indication que le nominalisme « devient chez W. d'Occam conceptualisme et terminisme ». (V° Nominalismus, 1re édition, 502; indication supprimée dans la 3e édition.)

la pensée conceptuelle peut fournir une connaissance de valeur scientifique et universelle; — 4° la question du rapport entre les représentations et les concepts d'une part, et d'autre part les processus et les objets, considérés comme indépendants de la représentation et de la pensée; — 5° la question de savoir dans quelle mesure la pensée conceptuelle peut conduire à des connaissances métaphysiques, et notamment à la connaissance d'un être immuable, intemporel, opposé au devenir; à celle d'un être absolu, en soi, opposée à l'existence relative et conditionnée par la conscience; à celle d'un infini actuel opposé à l'infini potentiel : en un mot, pour parler le langage des théologiens, à la connaissance de Dieu en tant que cause première, opposée à l'enchaînement indéfini des causes et des effets finis « prima causa essendi non habens ab alio esse », comme dit saint Thomas d'Aquin.

Il est certain que cette division éclaircit beaucoup les discussions, parfois si confuses, qu'on réunit en général sous le nom de problème des idées générales, ou de problème du réalisme et du nominalisme. Ces cinq questions, l'auteur les reprend dans un dernier chapitre, non pour les discuter, mais simplement pour indiquer quelles solutions il en adopte : ce sont d'ailleurs, en matière psychologique et logique, celles mêmes de Wundt, aux œuvres duquel il se contente de renvoyer, en y joignant quelques autres citations justificatives de Schopenhauer, de Riehl et de Sigwart. La conclusion s'élève aux vues métaphysiques les plus hautes — que lui-même ne présente d'ailleurs qu'avec une nuance de scepticisme — et que résument, non sans quelque obscurité, de beaux vers de von Platen. Mais presque partout ce travail est clairement écrit, nettement divisé, seulement un peu court de souffle : les questions, à peine entamées, sont souvent abandonnées après quelques mots alors qu'on s'attendrait à voir arriver des preuves ou des développements essentiels.

A. L.

II. — Morale.

F. W. Fœrster. — Pour former le caractère. Traduit par C. Thirion et M. Paris, 2e édition, 1 vol. in-16, 483 p., Paris, Fischbacher, 1912.

Le livre de M. Fœrster est un représentant fort estimable d'une catégorie de livres à laquelle la *Revue philosophique* n'accorde généralement pas beaucoup de place. Cependant elle soulève des questions d'intérêt général qui ne sont point négligeables. Il s'agit ici d'un livre de « morale pratique », il s'agit de « l'éducation du cœur et de la volonté », et de l'éducation en vue d'une morale donnée qui est, je pense, la morale chrétienne et, spécialement, je crois pouvoir le supposer, la morale chrétienne protestante. Cependant l'auteur, tout

en estimant « la haute importance pédagogique de la religion » et en demandant qu'on ne lui attribue aucune « disposition anti-religieuse » fait abstraction « des mobiles religieux ». Il a fait « un effort pour introduire la méthode « intuitive » dans la science trop négligée de l'éducation morale ». Il est « convaincu que l'on s'appuie généralement trop sur des abstractions ou sur des anecdotes éditiantes, pour exercer une influence morale, au lieu de s'adresser aux expériences journalières de l'enfant, à ses facultés naturelles, à ses aspirations intimes vers la force, la liberté, l'indépendance de caractère ». Le livre a eu, paraît-il, beaucoup de succès en Suisse et en Allemagne, et l'un des traducteurs nous dit qu'il a été « témoin du bien opéré » par lui dans les milieux et dans les pays de langue allemande.

Et voilà un point sur lequel j'aurais bien voulu avoir plus de renseignements et des renseignements plus précis. Chez nous, il me semble qu'il est presque convenu que l'enseignement moral est une chose à peu près inutile et d'ailleurs un peu ridicule. Je sais bien que tout le monde ne partage point cette opinion, et ceux mêmes qui la partagent agissent parfois comme s'ils en avaient aussi une autre. Il n'en serait pas moins intéressant d'avoir quelques faits précis et bien observés, et quelques vues générales assez solidement fondées sur l'utilité, sur l'influence que peut avoir un livre de morale pratique, une exhortation, ou un sermon. Mais il est extrêmement difficile, en pareille matière, d'observer avec exactitude et de généraliser sans parti pris. Il serait plus difficile encore — mais c'est une tout autre affaire — de s'entendre sur l'interprétation des faits, sur la valeur des résultats obtenus.

Je voudrais, d'autre part, examiner brièvement le livre de M. Fœrster du point de vue auquel je me suis plusieurs fois placé pour examiner ici-même différents ouvrages, et voir son rôle dans le conflit du moi individuel et du moi social. Cela peut être d'autant plus intéressant qu'il est plus représentatif d'une conception assez répandue de la morale.

Au premier abord les tendances individualistes peuvent paraître y dominer. Il y est question de former le caractère, de former la personnalité, de se faire un caractère indépendant. L'auteur insiste sur l' « indépendance de caractère » et aussi sur la « maîtrise de soi » qui s'y rattache. Assurément il faut savoir vaincre ses passions et ses caprices. Mais c'est là un moyen pour devenir son maître. « Se vaincre, pour un homme, c'est être réellement, dans la maison de son corps, le seul maître du logis, et ne pas obéir aux serviteurs et aux valets, tels que les nerfs de l'estomac, les muscles du rire, ceux de la langue et des mâchoires, etc... Celui qui obéit à ses appétits et à ses passions, à ses convoitises et à ses caprices, celui-là se prépare toujours d'amers regrets dans l'avenir, car ce que les esclaves et les valets font sans la tête qui doit commander, ne profite pas à l'ensemble... » Il pourrait même sembler que les devoirs de morale n'ont pour fin que

la valeur de l'individu à qui on les impose : « Il y a quelques années je demandais à mes élèves, pourquoi Jésus-Christ nous avait enseigné à ne pas rendre le mal pour le mal, ni les coups pour les coups. L'un d'eux me répondit tout de suite très justement : « Parce que nous « devenons par là mauvais nous-mêmes. » Malheureusement la plupart des hommes sont si aveugles que le *seul mal* dont ils s'aperçoivent, c'est celui *qu'un autre leur fait*... « Pourquoi ne devons-nous pas rendre le mal pour le mal? » Parce que nous ne faisons que nous contagionner par là nous-mêmes qu'ainsi le mal n'est pas écarté, mais doublé : il est installé dans deux cœurs au lieu de l'être dans un seul. » (Et nous retrouvons ici des idées semblables à celles de M. Novicow que j'examinais récemment ici-même, et nous entrevoyons la conclusion, mais nous y arriverons tout à l'heure.)

S'il ne faut pas se laisser dominer par ses caprices, il faut aussi savoir résister aux autres hommes, se rendre indépendant et fort. Il ne faut reconnaître d'autre maître que sa conscience. Il faut constamment éviter de se laisser influencer, résister à la contagion. Même quand les autres ont raison, il faut encore se méfier de leur ascendant, « alors même, l'habitude d'agir par imitation peut devenir un grave danger pour son propre caractère ». Les hommes se divisent en deux classes, les hommes du troupeau et les hommes de caractère. Mais « la force de volonté et l'amour de la vérité sont nécessaires au plus haut point, si l'on veut se libérer des manières de voir et de sentir d'autrui et juger d'après sa propre conscience ».

Voilà donc la part de l'individualisme. Mais cette exaltation de l'individu, de la conscience personnelle, du sens propre n'est qu'une manière de leurre, un piège tendu par l'esprit social. Pourquoi faut-il faire l'individu très fort? Il ne serait pas très exagéré de répondre que c'est pour qu'il puisse d'autant mieux se subordonner aux autres. C'est vers cela que tend, au fond, tout ce bel ensemble d'encouragements. Cette conscience individuelle qu'on place si haut, ce n'est pas l'individu qui peut la former. « Le droit de rester ferme en face des autres et d'être sur nos gardes en face de leurs erreurs ne s'acquiert pas principalement par le frottement de notre petite raison personnelle avec la vérité : ce qui doit surtout nous éclairer et nous fortifier c'est la parole et l'exemple de ceux qui ont été les plus grands et les meilleurs entre les hommes. Ceux-là ont vécu et souffert en ce monde, ils ont entendu la voix de la sagesse éternelle qui s'est manifestée à eux surtout dans les vérités religieuses. C'est eux qu'il faut suivre. » La véritable indépendance consiste à se subordonner à eux. Il ne reste plus qu'à décider quels sont les modèles à suivre, car c'est encore un sujet de discussion. Mais probablement les parents, le maître, l'Église sont là pour les indiquer. Et nous voyons ce que devient l'« indépendance » tant vantée. Elle consiste à suivre, malgré soi-même et malgré les autres, les préceptes de celui qui a autorité sur vous. L'esprit individuel n'a entrevu la liberté que pour la reperdre d'une

façon d'autant plus irrévocable qu'il y consent lui-même maintenant. Et ce que je dis là, je ne le considère pas précisément comme une critique du fond abstrait de cette morale. L'indépendance vraie ne peut exister. Mais est-il bien nécessaire pour chercher les lois de la vie en société, de recourir à tous ces détours? On en pourrait sans doute vanter l'utilité. En tout cas, c'est le rôle du philosophe de les reconnaître. Bien entendu, je ne dis nullement que ce piège à l'esprit individuel soit consciemment préparé, il est d'autant meilleur que celui qui le présente à l'esprit individuel pense lui offrir au contraire une occasion de vivre et de grandir.

Et l'on arrive ainsi à une sorte d'aliénation de l'individu vraiment intéressante et qui n'est peut-être pas sans quelque exagération. S'il était excessif tout à l'heure de dire qu'il ne faut pas nuire aux autres parce que ce serait se nuire à soi-même, il ne l'est peut-être pas moins de vouloir que l'individu se subordonne aux autres autant que le lui propose M. Fœrster qui a une tendance, — assez naturelle sans doute — à exagérer ce qui se rapporte au point spécial qu'il examine à un moment donné.

Peut-être y aurait-il encore intérêt à comparer la théorie de la véracité complète avec les moyens recommandés pour présenter les choses d'une manière qui satisfasse aux convenances morales. Mais je dois me borner à signaler la question. Tout pourrait être remis en discussion à propos d'un livre sur la morale.

FR. PAULHAN.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Charles Henry. — SENSATION ET ÉNERGIE. Paris, A. Hermann, 1911; 296 pp.

Cet ouvrage est divisé en deux parties et se termine par un certain nombre de notes. Dans la première partie, intitulée « *L'expérience* », l'auteur traite successivement de la sensation, de l'énergie musculaire et de leurs relations. Après avoir défini la sensation par le nombre des différences perceptibles entre deux valeurs de l'excitant, il considère principalement les formules de Fechner dont il montre l'insuffisance, les expériences de König et Brodhun sur la perception des intensités lumineuses, expériences qu'il interpole par des formules qui corrigent celles de Fechner, les analogies qui existent entre la sensation lumineuse et l'action de la lumière sur la plaque photographique, les rapports des excitants qui déterminent de l'hyperesthésie ou de l'anesthésie relatives : d'après Henry, en effet, « toutes les sensations faibles de rapports qui peuvent s'exprimer par des nombres des formes 2^n, $2^n + 1$ (premier) ou produit de 2 par un ou plusieurs nombres premiers de la forme $2^n + 1$, nombres que j'appelle *rythmiques*, provoquent l'anesthésie relative, toutes les sensations faibles de rapports qui ne sont pas de ces formes provoquent de l'hyperesthésie relative ». La motricité, au contraire, serait augmentée par les sensations de caractère rythmique, c'est ainsi que des travaux exécutés avec une succession de poids gradués suivant des rapports rythmiques entraîneraient moins de fatigue en général, que des travaux exécutés avec une succession d'autres poids.

La deuxième partie de l'ouvrage constitue un chapitre de métaphysiologie qu'il serait très difficile de résumer brièvement. « Cinq centres énergétiques, munis chacun d'un appendice indicateur, sont donc suffisants et nécessaires aux représentations les plus simples de l'être vivant, celles de ses énergies propres. J'appelle *psychone* l'ensemble de ces cinq éléments, *psychides*, des centres conjugués deux à deux, *monide*, le centre isolé muni de son appendice, lequel décrit une courbe assimilable à une circonférence, par des réflexes proportionnels à l'excitant. » Ce passage sera incompréhensible pour le lecteur, mais pourra, cependant, lui donner quelque idée de la manière de penser de l'auteur.

Parmi les notes qui terminent le volume, quelques-unes, les plus

capables, je crois, d'intéresser la moyenne des lecteurs, sont consacrées à la description d'instruments ou d'expériences imaginés par l'auteur (dynamomètre totalisateur enregistreur, dynamomètre de puissance, pupillomètre, etc.).

L'ouvrage de Henry, très obscur, a en général un caractère mathématique et théorique plutôt qu'expérimental, bien qu'on y trouve rapportés les résultats de nombreuses expériences faites par l'auteur lui-même ou par d'autres. Les hypothèses et interprétations de formules proposées sont, trop souvent, extrêmement aventureuses, et on s'étonne de la facilité avec laquelle l'auteur, qui a, cependant, évidemment une connaissance approfondie des méthodes scientifiques, adopte parfois des conclusions dont l'invraisemblance est frappante; il n'est, d'ailleurs, pas toujours très exigeant non plus en fait d'observations.

B. Bourdon.

Charles Henry. — Mémoire et habitude. Paris, A. Hermann, 1911, 116 pp.

L'auteur distingue la mémoire de l'habitude. Pour lui, il y a mémoire lorsqu'on s'exerce à retenir des syllabes, lorsqu'on apprend à rattraper deux boules lancées en l'air successivement : on ne réussit aucun de ces actes au premier essai, on en a une représentation incomplète qui se complétera avec le nombre des répétitions. Dans le cas de l'habitude, au contraire, la représentation serait complète dès le début : par exemple, si on veut transcrire une phrase avec la machine à écrire, on le fera plus ou moins rapidement, mais on y réussira, dès le premier essai, parce qu'on a déjà au moment de cet essai une représentation complète de l'opération à effectuer. « En somme, la mémoire est caractérisée par l'évolution de représentations vers un état de plus en plus complet, et l'habitude, par l'évolution de la durée d'une représentation complète vers des durées d'établissement de plus en plus petites, tendant asymptotiquement vers une limite. » La distinction précédente me paraît très contestable; la mémoire diffère peu de l'habitude, et ce n'est pas, d'ailleurs, par le caractère complet ou incomplet de la représentation au début qu'on peut les distinguer l'une de l'autre; on pourrait facilement soutenir que la représentation est aussi incomplète, au début de la formation des habitudes, que lorsqu'on commence à apprendre, par exemple, une série de syllabes.

Cette distinction posée, l'auteur essaie, dans son travail, de préciser mathématiquement les lois d'établissement et de décroissance de la mémoire et de l'habitude. Il vérifie ses formules sur un certain nombre de résultats trouvés par d'autres et sur ceux d'expériences qu'il a personnellement dirigées.

B. Bourdon.

Aug. Comte. — Philosophie positive. Résumé par Émile Rigolage (Jules Rig). 4 vol. in-12. Paris, E. Flammarion.

Le résumé donné par M. Rigolage du cours de philosophie positive a paru pour la première fois en 1881 et fut partiellement réimprimé plus de quinze ans après. Ces deux éditions étaient d'un prix relativement élevé. Celle d'aujourd'hui est une édition populaire, à bon marché (0,95 le volume) destinée « au grand public, à la masse des travailleurs ». C'est une intéressante tentative pour répandre les idées positivistes.

Aug. Comte. — Système de politique positive ou traité de sociologie d'Auguste Comte condensé par Christian Cherfils. — Préface de Jules Rig. 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque sociologique internationale.* 622 pages. Paris, Giard et Brière, 1912.

Voici, pour compléter le résumé du *Cours de philosophie positive*, une condensation du système de politique positive, mais nous n'en sommes pas encore, ici, à l'édition populaire. L'auteur s'y est attaché à « l'étude des questions : 1° de méthode scientifique, 2° d'ordre social et international ». « Ainsi, dit-il, s'accusera l'unité qui relie le *Système de politique positive* à la *Philosophie positive.* » Il a voulu respecter « jusqu'au scrupule », le plan et, dans la mesure du possible la lettre du texte. Son livre est divisé en quatre parties correspondant aux quatre tomes de l'œuvre d'Auguste Comte. Il se termine par quelques appendices empruntés à différentes publications de Comte : la classification positive des fonctions intérieures du cerveau, le calendrier abstrait et le calendrier concret, la table générale des quatre volumes du Système de politique positive, etc, et par une bibliographie des œuvres de Comte établie jadis par Littré.

Fr. P.

H. L. A. Visser. — De Psyche der Menigte, bijdrage tot de studie der collectief-psychologische verschijnselen, in-8°, 232 pp., Haarlem, Tjeenk Willink en Zoon, 1911.

Ce livre sur la psychologie des foules, ou contribution à l'étude des phénomènes de psychologie collective, sera certes très utile aux Hollandais ; mais les lecteurs de cette Revue n'y trouveront pas grand'-chose de neuf, attendu qu'il n'est guère qu'un exposé, avec, parfois, de timides critiques des publications de Tarde, de Le Bon et de Sighele sur le sujet. Cette « trinité mérite, dit l'auteur, une place d'honneur ».

Le premier chapitre est consacré à la « préhistoire » de cette branche d'études : Comte, Davis, etc. Puis vient l'analyse des théories de Tarde, de Sighele et de Le Bon. Pasquale Rossi, Stuckenberg, Simmel, Giddings, de la Grasserie, Ross sont cités ensuite avec éloges.

Le chapitre II est un essai de systématique, d'après les ouvrages et les polémiques des sociologues américains, avec utilisation du *Bulletin mensuel* que publie M. Waxweiler, à Bruxelles.

Le chapitre III est consacré à l'étude des suggestions collectives. Il n'est guère qu'un résumé du livre de O. Stoll, *Suggestion*, etc., (p. 106-171) et de celui de W. Weygandt (*Beitrag zur Lehre von den psychischen Epidemien*) (pp. 172-184).

Le quatrième chapitre expose les procédés de guérison ; il est fait d'après Stoll, Guyau, Le Bon (*Psychologie de l'Éducation*), Natorp (*Sozialpädagogik*) et quelques autres : pratique, comme tout Hollandais, l'auteur termine en affirmant que l'étude de la psychologie collective peut « améliorer le développement des sociétés ».

A. VAN GENNEP.

CORRESPONDANCE

Paris, 23 mai 1912.

Mon cher Ribot,

En raison de mon absence je n'ai connu que récemment l'article consacré par votre Revue à mon dernier livre, *Les Opinions et les Croyances* et signé par un auteur d'ailleurs complètement inconnu.

Je n'ai pu m'empêcher de vous faire observer combien le ton gouailleur de cet article était inconvenant et donnait une triste idée de la mentalité de son auteur. Vous avez dégagé votre responsabilité en me disant que l'état de vos yeux vous avait empêché de lire cet article avant de le publier.

Il est bien évident que si vous l'aviez lu vous n'auriez jamais inséré un compte rendu qui révèle chez son auteur, en premier lieu, une ignorance excessive du sujet dont il traite, en second lieu une lecture véritablement bien sommaire du livre dont vous lui aviez imprudemment confié l'analyse.

Vous savez mieux que personne en effet, que le devoir d'un critique est au moins de faire connaître au lecteur le sujet du livre analysé. Or il est visible qu'après avoir lu cet article, on ne peut avoir aucune idée du sujet traité par moi.

Le problème à l'étude duquel mon livre est consacré : la genèse des convictions, n'était pas sans difficulté puisque Pascal avait déclaré

dans une page célèbre, ne pouvoir l'aborder faute de lumières suffisantes. Il ne l'aurait guère pu en effet de son temps.

Les croyances — politiques, religieuses, etc., — sont-elles volontaires et rationnelles? Comment s'acquiert et se transforme une croyance? Comment expliquer que des esprits supérieurs, habitués aux méthodes des laboratoires puissent accepter des superstitions enfantines? Voilà en quatre lignes l'énoncé de quelques-uns des problèmes dont j'ai tenté la solution.

Après avoir montré le rôle capital d'influences aussi irrationnelles que l'affirmation, la répétition, la contagion et le prestige sur la genèse des croyances, j'ai tenté pour la première fois d'étudier expérimentalement le problème de leur formation. Prenant des cas bien concrets, j'ai montré comment se formait la croyance du savant à certains phénomènes que la raison lui faisait d'abord rejeter. C'était montrer nettement le processus mental qui fait pénétrer dans le cycle de la croyance.

L'article de votre rédacteur est trop peu sérieux pour mériter une réponse. Une seule de ses critiques doit être retenue parce qu'elle trahit bien la mentalité de très jeunes universitaires. Votre critique me reproche « d'explorer plutôt le monde et les journaux que les livres ». J'accepte volontiers ce reproche. Les faits divers des journaux et les réalités du monde sont, à mon avis, autrement instructifs que les élucubrations métaphysiques rééditées mille fois depuis Aristote par tant de débutants.

Depuis plus de vingt ans, j'ai essayé d'engager la psychologie dans l'étude des réalités. Mes divers ouvrages : *Les lois de l'évolution des peuples*, *La Psychologie des foules*, *La Psychologie du socialisme*, *La Psychologie de l'éducation*, *La Psychologie politique*, *Les Opinions et les croyances*, *La Psychologie des révolutions* sont imprégnés de cette tendance.

La traduction de mes ouvrages en une douzaine de langues prouve qu'ils ne sont pas entièrement dépourvus d'utilité et d'intérêt. M. Boutroux me faisait récemment l'honneur de m'écrire que le livre, si cavalièrement jugé par votre jeune rédacteur « était très solide », et qu'il avait constaté dans ses voyages en Amérique, en Angleterre et en Italie que certains de mes livres y étaient « universellement classiques ». Votre critique est, paraît-il, un élève de M. Boutroux. Il eut bien fait de consulter son maître avant de prendre la plume.

Je souhaite, mon cher Ribot, que vous choisissiez à l'avenir des rédacteurs plus expérimentés et plus sérieux et vous prie de me croire,

Votre bien dévoué,

GUSTAVE LE BON.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Mind.

A quarterly Review of Psychology and Philosophy (janvier-avril 1912).

S. Alexander. *La méthode de la métaphysique et les catégories.* — Deux ordres de choses existent dans l'univers : les états de conscience et les objets extérieurs. La différence entre ces deux catégories de faits n'est pas absolue. Car, quoique la fonction de l'esprit soit de contempler les choses et que celles-ci reçoivent ainsi une détermination particulière qui ne leur est peut-être pas inhérente, la nature intime de ces dernières et leur possibilité d'existence sont pourtant indépendantes de toute manifestation mentale.

Ceci devient évident, si l'on prend en considération le fait que l'esprit n'est pas une existence absolument indépendante, un sujet dans le sens strict du mot, mais qu'il peut devenir objet de contemplation et d'étude pour d'autres esprits et s'insérer ainsi dans l'ordre des objets extérieurs. L'esprit n'est pas par conséquent coextensif avec l'ensemble des phénomènes physiques, si ce n'est peut-être avec les manifestations de la vie.

L'expérience nous apprend que l'esprit et le corps sont dans une dépendance mutuelle, et il n'est pas hasardé de dire qu'ils sont une seule et même chose, puisque tout processus psychique aboutit à une réaction corporelle. Certains corps animés sont doués d'esprit, ne veut pas dire autre chose que des états de conscience coexistent avec des fonctions vitales. Mais comme ces dernières se ramènent à des processus physico-chimiques, l'organisme conscient se trouve ainsi rattaché à toutes les manifestations de la nature. Tout ce qui est esprit est vie, et la vie est mouvement. Il faut pourtant se garder d'affirmer inversement que tout mouvement implique vie, et toute vie conscience.

Ce sont certaines combinaisons particulières de la matière qui rendent la vie possible, et certaines fonctions de cette dernière sont accompagnées de conscience.

Après ces considérations préliminaires, l'auteur assigne à la métaphysique la tâche de décrire la nature ultime de l'existence, les caractères universels et permanents des choses et leurs rapports mutuels. De tels caractères sont, par exemple, la substance, la quantité et les

relations d'espace et de temps. Pour être féconde, la métaphysique ne doit jamais perdre de vue l'expérience. Et quoique son objet soit plus vaste et plus complexe que celui de la science, sa méthode doit pourtant être la même qu'emploie cette dernière. Quant aux catégories, il faut les considérer simplement comme des caractères généraux des phénomènes, aussi bien physiques que moraux. Elles ne sont ni exclusivement tirées de l'expérience, ni des formes *a priori* de notre entendement imposées aux choses. Ce sont des canevas sur lesquels l'infinie variété de l'expérience peut être dessinée. L'auteur énumère à la fin les catégories suivantes comme étant d'une constante application : espace et temps, continuité dans la substance et dans l'action causale, l'intensité, l'identité et la différence.

H.-A. Prichard. *La philosophie morale repose-t-elle sur une erreur?* — Tous nos actes moraux reposent en premier lieu sur l'ensemble des préceptes que l'éducation nous a inculqués. Mais un moment arrive où le doute s'éveille en nous sur la valeur objective de ces préceptes. Car nos tendances et nos besoins naturels se heurtent constamment contre l'exigence de la règle morale sans que celle-ci nous offre une satisfaction compensatrice suffisante au cas où nous consentirions aux sacrifices et aux abnégations qu'elle nous impose. On est ainsi amené à postuler une preuve démonstrative pour toute obligation, ce qui marque, selon l'auteur, une déviation du sens moral, qui fausse les spéculations philosophiques toutes les fois qu'elles s'engagent dans cette voie. « C'est une erreur de supposer comme possible d'être prouvé, ce qui ne peut être saisi qu'immédiatement par un acte de la conscience morale. » Tout au plus peut-on admettre cette manière de traiter le problème moral comme une étape intermédiaire entre l'état moral irréfléchi et l'état moral dans lequel l'appréhension de la justesse de l'acte est immédiate et parfaitement évidente. La philosophie morale devrait s'appliquer uniquement à mettre en pleine lumière les conditions de cette évidence immédiate, qui annihile les doutes et qui forme un centre de coordination de tous les actes de notre vie.

W. E. Hocking. *La signification du mysticisme vu à travers sa psychologie.* — Le mysticisme ne doit pas être regardé comme l'activité d'un sujet pensant ayant pour but d'arriver à des connaissances métaphysiques, non plus comme une expérience pure et simple, mais comme un art raffiné d'adoration. Les grands mystiques sont des virtuoses dans cet art par lequel ils se frayent un chemin particulier pour arriver à Dieu. Les grandes révélations et les connaissances remarquables que les mystiques acquièrent dans leur extase sont des produits accessoires, le grand but est de toucher Dieu et de le connaître par une intuition immédiate. C'est pourquoi il faut dans la recherche psychologique diriger l'attention sur le motif du mystique et l'envisager comme une personnalité active, avant d'étudier les phénomènes variés de l'état extatique où le mystique s'abandonne pas-

sivement. La connaissance qui est impliquée dans tout état mystique a un caractère particulier et diffère radicalement de la pensée discursive. Elle établit un rapport des plus intimes, qui n'a pas un caractère théorétique, entre l'individu et l'objet à connaître.

Quant à l'état des mystiques envisagé du point de vue strictement psychologique, il faut le considérer comme un rythme ou une fluctuation qui se manifeste avec une intensité plus grande dans l'ensemble des états rythmiques de l'organisme. C'est ce qui procure au mystique le sentiment élevé d'être complètement détaché de la nature. Il ne faudrait pourtant pas regarder cet état comme un état pathologique se manifestant à l'insu de l'individu qui l'éprouve. C'est le mystique lui-même au contraire qui met tous les ressorts de sa volonté en activité pour y arriver, mais qui n'y aboutit en réalité que si la grâce divine vient à son secours. Tout dépend de l'intention originelle du mystique, parce que c'est elle qui met tout en branle. Il commence par se détacher du système des choses temporelles pour réaliser dans sa conscience l'expérience de la réalité éternelle. Ce but ne peut être atteint que dans la solitude complète qui est une des conditions les plus favorables pour pénétrer dans les abîmes de l'âme aussi bien que dans celles de l'absolu.

Homo Leone. — *L'absolu selon les Védas.* — La doctrine des Védas suppose comme principe du monde une puissante Unité dans laquelle se concilient et s'harmonisent l'activité et la non-activité, l'être et le non-être, le sujet et l'objet, tous les phénomènes disparates et hétérogènes enfin qui se manifestent dans le monde sensible. Elle nous donne de plus la possibilité de vivre la vie universelle, réelle et concrète. La vie au milieu des apparences produit en nous les idées contradictoires de bien et de mal, de vérité et d'erreur, de souffrance et de joie, mais ces idées disparaissent en face de la véritable essence « où l'infini et l'un forment l'Unité ». La Réalité telle qu'elle est ne souffre aucune opposition ni discordance, car la connaissance, le sujet pensant et l'objet connu se confondent dans son sein et forment l'Un. La doctrine de l'absolu affirme encore que les existences individuelles, qu'elles soient de nature physique ou de nature psychique n'ont pas leur raison dans l'Absolu, mais dans le principe d'individuation qui n'est valable et dominant que dans le monde des apparences. Et il ne faut pas avoir recours aux catégories logiques, si l'on veut arriver à l'Absolu, car l'entendement discursif est impuissant dans le monde transcendant, c'est par une nécessité intérieurement sentie (an infelt necessity) que nous pouvons le saisir. M. Leone montre en outre, par une série de développements très intéressants, que la doctrine des Védas ne doit pas être considérée comme le produit d'une imagination sans frein qui paralyse nos actions. L'attitude mentale que les Védas nous proposent de prendre, doit au contraire nous permettre de réaliser un but certes sublime, mais éminemment pratique et social.

Il n'y a pas de peine plus pénible pour l'adepte des Védas que l'isolement, car il signifie un appauvrissement des pensées et des sentiments humains. C'est la connaissance de l'unité du Tout et la sympathie avec tout ce qui existe qui affranchit l'homme de son isolement, lui permet de se rattacher à tous les êtres et de s'identifier avec la vie universelle. Les vieux livres des Hindous sont des instructions pour la méditation et la conduite dans la vie pratique. Ils contiennent non des dogmes, mais des affirmations générales que chacun doit vérifier par son expérience actuelle et vivante. Ce sont de simples hypothèses, des points de départ d'investigations continuelles, car l'expérience est d'une « centuple complexité » et « Vedanta est un Darsana, un aspect de recherches ».

H. S. Shelton. *Les limites du raisonnement déductif.* — L'auteur établit une distinction radicale entre la sphère des perceptions et celle des concepts. Le raisonnement mathématique avec son caractère de certitude intuitive absolue est rigoureusement limité à la sphère des concepts, et il ne trouve pas d'application propre dans la sphère des perceptions. Ce raisonnement rigoureux subit une série d'atténuations selon les ordres de l'existence réelle concrète auxquels on l'applique. Toute proposition qui sert de point de départ à une série de raisonnements formels est par cela même détachée de toute réalité, elle est abstraction pure, et les termes qu'elle contient ne se rapportent pas à une classe d'objets concrets, mais au système particulier de concepts en discussion. Et les résultats auxquels nous arrivons par la déduction méthodique ne sont pas valables en dehors de ce système.

Il nous est loisible d'admettre que tous les noms de classe représentent une réalité métaphysique, mais il n'est pas possible de leur assigner une réalité adéquate empiriquement déterminée. Les sophismes et les erreurs qu'on rencontre dans les sciences ont leur source première dans l'oubli de cette vérité fondamentale. M. Shelton est de même d'avis que les discussions sur les jugements d'existence deviennent complètement superflues étant donné que tout jugement implique forcément l'existence d'un concept, et que la question de savoir si une réalité concrète lui correspond n'est nullement du domaine de la logique pure.

F. C. S. Schiller. *Le principe de rapport.* — Le principe de rapport (relevance) nous permet d'opérer dans un tout chaotique un choix dont la valeur n'est pas déterminée par les caractères objectifs du donné, mais par le degré d'utilité et de satisfaction qu'il peut offrir à nos besoins. Ce principe occupe une place dominante dans l'exercice de nos fonctions mentales et tous les autres lui sont subordonnés. C'est pourquoi il forme la clef de voûte de la nouvelle logique concrète, qui considère comme vaine la tentative de la logique formelle d'embrasser dans un jugement unique le tout avec toutes ses déterminations. Il suffit de la plus simple réflexion pour voir que nous n'arriverions jamais à penser ni à agir d'une manière féconde, si nous

ne portions exclusivement notre attention sur un groupe déterminé et restreint de faits. Est-il dans notre puissance de manier l'univers tout entier, de l'embrasser dans toute sa complexité et de l'enfermer dans une formule unique? Quelle ambition chimérique? — Un jugement n'exprime jamais un tout, mais telle ou telle partie d'un ensemble qui mérite d'être retenue, parce qu'elle nous est utile. Tout ce qui est affirmé comme vrai ne peut l'être que par rapport à quelque besoin ou à quelque but. « Nous ne désirons pas connaître la vérité tout entière, mais seulement cette partie d'elle qui se rapporte à nos problèmes et qui répond à nos questions. » Il faut encore tenir compte dans la théorie du jugement de l'impossibilité où nous sommes de pouvoir donner une expression verbale adéquate à ce que nous pensons à un moment donné. Dans le domaine limité du contenu psychique même nous sommes constamment obligés d'opérer un choix.

La fécondité de la science s'explique en grande partie par le fait qu'elle fait perpétuellement usage de ce principe. Et la philosophie elle-même ne procède pas autrement, malgré les affirmations contraires des métaphysiciens que la philosophie doit saisir le réel dans toute son extension. Leurs échecs continuels démontrent suffisamment l'impossibilité de leur but.

Toute unification synthétique du réel n'a qu'une valeur provisoire et relative et n'est réalisable que par la suppression d'un nombre immense de caractères spécifiques et individuels. Pour qu'un système philosophique soit rigoureusement compréhensif, il devrait englober les particularités les plus infimes de l'existence. Car se sont ces dernières qui forment, pour la plupart du temps, le levain de nos actions et de nos pensées. Prises telles qu'elles, elles ont pour nous une valeur incomparablement plus grande que les schémas desséchés de la logique orthodoxe. Celle-ci, s'étant constituée d'après le modèle métaphysique, s'est condamnée à une stérilité lamentable. Une réforme est devenue urgente. Il faut pour cela sacrifier la notion d'inclusion totale, porter l'attention sur les processus de choix et de volitions, qui sont les caractéristiques fondamentales de notre esprit. Toutes les fois que nous nous trouvons en face de la réalité complexe et mouvante, l'attitude de « risque » et de « choix » est préférable à l'idéal de connexion nécessaire que postulait la vieille logique et qui est d'une grande commodité pour les faibles d'esprit, — incapables de responsabilité et d'examen soutenu.

D. C. Macintosh. *Représentation et Pragmatisme.* — L'auteur voudrait montrer par une analyse détaillée des doctrines intellectualiste et pragmatiste que celles-ci ne forment pas deux extrêmes irréconciliables, mais qu'elles possèdent au contraire un fond commun qu'il suffit de mettre en évidence pour rendre possible une entente entre les adversaires. Les intellectualistes traditionnels se contentent de mettre en valeur le genre prochain de la vérité, la représentation du réel, mais ils n'indiquent pas suffisamment ses différences spécifiques,

c'est-à-dire son efficacité pour atteindre des buts pratiques. Mais ils ont été obligés, devant l'analyse plus détaillée des faits, de sacrifier leur principe de l'identité parfaite du réel et de la pensée, de même celui de la correspondance adéquate pour se retrancher enfin derrière celui de la cohérence.

Les pragmatistes, d'autre part, sont forcés d'admettre que l'« idée » est « utile », qu'elle « sert » à quelque chose et que le travail intellectuel, même s'il ne produit pas des résultats immédiats pratiques, peut servir de réserves pour féconder ultérieurement l'action.

Le véritable pragmatiste ne doit pas se contenter de dire que tous les jugements ne sont vrais qu'en vertu de leur efficacité d'atteindre un but. Car il est indispensable d'établir préalablement quel est le but qui mérite d'être atteint, — une tâche qui ne peut être effectuée qu'à l'aide de la raison et d'une norme axiologique.

Tout ce que le pragmatiste est en droit d'affirmer est que toute idée doit être envisagée uniquement comme hypothèse de travail, dans la science aussi bien que dans la philosophie, et qu'elle doit nous servir de guide dans l'action, comme un succédané de la perception immédiate. L'intellectualiste devrait y trouver satisfaction, puisque la preuve de la vérité est établie sur une identité « pratique » entre l'idée et la réalité. Il faut viser dans notre connaissance à obtenir des idées qui se rapprochent suffisamment du réel et qui nous permettent d'avoir prise sur lui.

Le véritable pragmatiste peut même à la rigueur admettre une vérité supra-humaine et absolue, s'il a soin de ne lui accorder d'autre valeur que celle d'une « idée régulatrice ».

R. M. Maciver. *La signification morale de l'idée : « théorie »*. — L'auteur s'est borné à analyser dans cet article quelques dialogues de Platon pour établir le sens qu'avait pour ce dernier l'idée de théorie. La philosophie est, selon Platon, la recherche de la cause finale dont l'existence objective est l'idée de bien, laquelle s'identifie avec le réel. Il s'est constamment appliqué à identifier ses idées logiques et dialectiques avec ses intuitions morales. Le monde comme système scientifique et le monde comme manifestation téléologique trouvent leur expression synthétique dans l'Idée de bonté. L'Idée d'ailleurs n'a jamais été considérée par Platon comme une essence renfermant le tout de l'être, mais plutôt comme moyen de l'expliquer. Il reconnaît expressément deux genres de forces dans l'univers correspondant à la cause finale et à la cause efficiente, l'une établissant un rapport entre l'esprit et l'idée, tandis que l'autre est étrangère à l'esprit et mystérieuse. La cause finale opère uniquement dans le monde des causes efficientes. Mais l'être n'est pas statique, il est dans un mouvement perpétuel, il possède « esprit, vie et âme » et c'est pourquoi « le devenir doit lui être attribué ». L'activité de l'esprit dans son rapport avec les Idées ne peut par conséquent pas consister dans « une pure contemplation d'une existence pure ». Platon revient à plusieurs reprises sur la

puissance formatrice de la pensée, — cause mouvante parallèle au processus du monde. Toute l'activité de Platon était l'expression d'un besoin moral et c'est pour établir la stabilité de l'essence du bien qu'il construisit la Théorie des Idées.

E. D. Fawcett. *Matière et mémoire.* — C'est du livre de M. Bergson qu'il s'agit. L'auteur en expose le contenu et critique les parties qui ne lui semblent pas suffisamment bien fondées. Il montre en particulier quelle étroite ressemblance la doctrine de M. Bergson présente avec celle de Schopenhauer, « l'avant-coureur des pragmatistes, des bergsonniens et d'autres partisans de l'empirisme radical ».

Schopenhauer guerroya déjà avec impétuosité contre le concept et ne se lassa pas d'affirmer que la sagesse réside dans la perception immédiate qui est une « apparence concrète ». Il soutenait de même que l'intellect, qui opère avec des concepts, est un instrument utile pour la vie pratique, mais qu'il est incapable d'atteindre la vérité philosophique.

Le défaut de Schopenhauer est de ne pas avoir été fidèle à lui-même. « Le prédicateur était incapable de réformer sa propre conduite. » Ses penchants mystiques lui ont fait constamment confondre l'aperception immédiate du contenu psychique avec le vouloir métaphysique, transcendant et aveugle.

Il ne reste pas moins vrai qu'il a puissamment aidé à la réforme de la méthode philosophique, qui est aujourd'hui adoptée par un grand nombre d'esprits d'élite. Par la méthode intuitive il devient possible de s'affranchir des préjugés traditionnels qui encombrent la philosophie et d'entrer en contact immédiat avec les choses. — Les objections que M. Fawcett soulève au cours de son étude contre la doctrine de M. Bergson sont les mêmes que la critique des dernières années a à plusieurs reprises formulées contre elle.

M. Solovine.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

A. Bayet. — *Le Mirage de la Vertu.* In-12, Paris, Colin.

Latour (Marius). — *Premiers Principes d'une théorie générale des émotions.* In-8, Paris, F. Alcan.

A. Joussain. — *Esquisse d'une Philosophie de la nature.* In-12, Paris, F. Alcan.

Martin (Félix). — *La Morale républicaine.* In-8, Paris, F. Alcan.

F. Le Dantec. — *Contre la Métaphysique.* In-8, Paris, F. Alcan.

P. Teste. — *Le Précurseur* (ouvrage posthume). In-8, La Haye, Nijhoff.

Wilbois. — *Devoir et Durée.* In-8, Paris, F. Alcan.

Roques. — *Hegel, sa vie et son œuvre.* In-8, Paris, F. Alcan.

Pillon. — *L'Année philosophique.* In-8, Paris, F. Alcan.

Gagnebin. — *La Philosophie de l'Intuition.* In-8, St.-Blaise.

Saintives. — *La Simulation du Merveilleux.* In-12, Paris, Flammarion.

Vogel. — *La Religion de l'Évolutionisme.* In-8, Bruxelles.

Picard. — *Pages choisies d'Aug. Comte.* In-12, Paris, Grès.

J. de Gaultier. — *Comment naissent les dogmes.* In-12, Paris, Mercure de France.

Jaëll (Marie). — *La Résonance du Toucher.* In-8, Paris, F. Alcan.

Duprat. — *La Morale : théorie psycho-sociologique.* In-12, Paris, Doin.

Dr Saint-Paul. — *L'Art de Parler en public.* In-8, Paris, Doin.

G. Richard. — *La Sociologie générale.* In-12, Paris, Doin.

Contributi psicologici del laboratorio dell' Universita. In-8, Roma.

Pascal. — *Le Credenze d'Oltretomba.* 2 vol. in-8, Catania, Francesco Battiato.

Squilhace. — *La Moda.* In-12, Palermo, Sandron.

Lotze. — *Logik.* In-8, Leipzig, F. Meiner.

Fichte. — *Werke*, Band VI. In-8, Leipzig, F. Meiner.

Ziegler. — *Florentinische Introduktion.* In-8, Leipzig, F. Meiner.

Liebmann (Otto). — *Kant und die Epigonen.* In-8, Berlin, Reuther und Reichard.

Josefovici. — *Die psysciche Vererbung.* In-8, Leipzig, Engelman.

H. Pichler. — *Die Möglichkeit der Widerspruchslosigkeit.* In-8, Leipzig, Barth.

Redslob. — *Die Staatstheorien der franz. Nationalversammlung von 1789.* In-8, Veit et Comp., Leipzig.

Macdonall Cornford. — *From Religion to Philosophy.* In-8, London, Arnold.

Witperspoon. — *Lectures on moral Philosophy.* In-8, Princeton.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

L'IDÉALISME DES VALEURS
ET LA DOCTRINE DE SPIR[1]

I

On a remarqué souvent déjà combien les philosophies dualistes tendent de nos jours à prendre leur revanche sur les explications monistes de l'univers. Et n'est-ce pas, en particulier, le caractère le plus *apparent* de la doctrine de M. Bergson que cette affirmation d'une double nature de la réalité? Mais le bergsonisme n'en contient pas moins, semble-t-il, une tentative de conciliation moniste des deux aspects opposés du réel; et le dualisme de la doctrine n'entraîne pas ici un illusionnisme véritable, une réduction du monde de la matière et de la quantité à l'état d'organisation systématique de purs fantômes. Et l'on concevrait malaisément, d'ailleurs, qu'une *explication* philosophique des choses partageât, au sens propre du terme, la réalité, admettant ainsi au même titre l'existence également légitime de deux mondes radicalement divers. Que, renonçant à l'explication des choses, on constate, avec certain pragmatisme, la multiplicité des expériences, on ne les envisagera pas pour cela comme irréductiblement étrangères entre elles, puisque l'on reproche alors et précisément au monisme de professer une telle opposition intransigeante et de réduire par là les expériences elles-mêmes à l'état d'illusion. D'où résulterait sans doute que le monisme le plus pur est lui-même un dualisme inconscient, mais un dualisme qui apprécie de façon erronée le partage des aspects et la détermination réciproque du réel et de l'illusoire. Un dualisme pleinement conséquent devra donc intégrer en soi l'affirma-

1. A. Spir, *Gesammelte Werke*, nouvelle édition, 2 vol. in-8, Leipzig, Barth, 1908. *Esquisses de Philosophie critique*, in-18, F. Alcan. *Nouvelles Esquisses de Philosophie critique*, in-8, Alcan. *Dialogo sulla Religione*, traduction italienne d'Odoardo Campa, édit. du Cœnobium, 1910. *Projet d'un Cœnobium laïque*, traduction française de Mme Claparède-Spir, édit. du Cœnobium, 1907.

tion illusionniste que professe le monisme, mais de telle sorte que *toute* vérité et *toute* réalité se trouvent réservées décidément à ce que l'on délimitera comme le Réel, tandis que le monde de l'illusion sera décidément et entièrement dépourvu de réalité et de vérité, bref *inexplicable*. Un dualisme aussi radical s'est offert une fois seulement, avec cette rigueur, dans l'histoire des systèmes; il constitue la pensée dominante de l'œuvre d'African Spir.

Et, certes, de cette pensée maîtresse de sa systématisation des choses l'auteur des *Esquisses de Philosophie critique* était profondément pénétré et invinciblement assuré. Nul, parmi les grands penseurs, n'a porté plus avant que lui la conviction de la vérité définitive de sa propre doctrine, si ce n'est peut-être cet autre criticiste et cet autre dualiste, Emmanuel Kant. Mais chez nul autre, sans aucun doute, le caractère impersonnel de cette vérité ne se formula aussi sincèrement que dans la conscience de Spir. Il pratiqua vraiment à cet égard la thèse même qui lui était pleinement évidente, celle de l'opposition irréductible entre la vérité et l'individualité. Si donc il souffrit, et cela depuis ses années d'Allemagne jusqu'à sa mort à Genève, du silence qui accueillait son œuvre, ou bien encore des malentendus que ses écrits provoquaient parfois, une telle souffrance, si réelle, ainsi que le rapporte Mme Claparède-Spir, qu'elle en constituait une tristesse constante et un martyre intellectuel véritable, fut toujours entièrement dépourvue d'égoïsme. Il n'estimait pas qu'il fût l'*inventeur* de ses propres pensées, qu'il retrouvait éparses chez les philosophes antérieurs; la systématisation même de ces vues ne provenait pas, à ses yeux, d'une création personnelle. Il considérait la vérité philosophique par lui exprimée à l'égal de la vérité scientifique que formulerait un naturaliste; et il souhaitait même qu'un autre, plus habile à faire valoir cette vérité, l'adoptât, au dommage décisif de sa propre gloire d'initiateur. Il essaya tous les moyens de lui assurer l'évidence; et, comme son œuvre allemande restait peu connue, il exprima ses idées essentielles en une série d'esquisses en langue française. Mais, bien que ces esquisses aient trouvé en France leurs admirateurs; bien que l'œuvre allemande essentielle, *Denken und Wirklichkeit*, ait été traduite en français[1]; bien que

1. *Pensée et Réalité, Essai d'une Réforme de la Philosophie critique*, trad. Penjon, F. Alcan.

l'auteur de cette traduction, M. Penjon, se soit institué fidèlement l'interprète orthodoxe, et, en quelque façon, le vulgarisateur scolaire, de la doctrine; la philosophie critique de Spir n'a pas eu, soit en France soit en Allemagne ou en Angleterre ou en Italie, l'accueil, qui fut ou qui est assuré à d'autres grandes doctrines. Même la publication posthume des *Nouvelles Esquisses de Philosophie critique*[1], même l'hommage qui fut rendu à sa pensée, par les soins de M. Brunschwicg et par l'entremise de M. Xavier Léon, dans sa ville adoptive, au Congrès de Genève[2], s'ils témoignèrent combien une telle pensée déterminait chez les philosophes de France une respectueuse admiration, ne lui purent assurer la gloire qu'il avait lui-même désirée, la diffusion et la popularisation de ses vues fondamentales. Que cette gloire, bien digne d'un philosophe, lui soit réservée enfin, et que, malgré sa modestie, l'initiative qui fut son rôle et sa vie même, soit pourtant mise en pleine lumière, puisque de cet hommage décisif lui du moins ne sera pas l'ouvrier direct, c'est le vœu filial dont Mme Claparède-Spir poursuit la réalisation. Et il est juste qu'une *Revue* comme celle-ci, organe vraiment synthétique et autorisé de la pensée contemporaine, souligne la piété de cet effort, et s'applique à marquer le rang et la qualité et de l'œuvre et du penseur qui de cette glorification discrète sont l'objet constant. Le temps est venu, sans doute, que l'œuvre, sinon entière du moins essentielle, d'African Spir soit enfin lue par tous les philosophes que la destinée suprahumaine de l'humanité préoccupe. La nouvelle édition publiée, voici quatre ans, par Mme Claparède-Spir des *Gesammelte Werke*[3] de son père, leur en ouvre l'accès. Désormais, il serait inadmissible que l'on se bornât, pour apprécier la doctrine encore *nouvelle*, à feuilleter la double série des *Esquisses*. Et il semble que le nom et l'œuvre doivent bien désormais se promettre la diffusion souhaitée, puisque, pour ne parler que de l'Italie, les idées peut-être les plus essentielles de Spir ont trouvé au cosmopolite *Cœnobium* un accueil

1. F. Alcan, 1899.

2. Brunschwicg, *La Philosophie religieuse de Spir* (*Rapports et Comptes rendus du IIe Congrès international de Philosophie*, pp. 329-334).

3. Le premier volume renferme *Denken und Wirklichkeit*, dont il constitue la 4e édition. Le deuxième volume contient : *Moralität und Religion* (4e édit.), *Recht and Unrecht* et *Schriften vermischten Inhalts* (3e édit.). En tête du premier volume, outre une *Esquisse de la Vie et de la Doctrine* de Spir par Mme Claparède-Spir, sa fille, on trouve un beau portrait gravé du philosophe.

précieux[1]. Que cette diffusion se poursuive, et le penseur désintéressé de son propre renom connaîtra enfin l'immortalité dont il avait le sentiment profond et dont il établissait la légitimité et la sainteté exclusives; le Divin, l'Idéale Réalité, la Nature normale des choses se sera par lui réalisé dans la conscience des hommes.

Cette édition nouvelle est précédée d'un *Avant-Propos* des plus attachants, dans lequel Mme Claparède-Spir, complétant les indications formulées par elle-même en tête des *Nouvelles Esquisses*[2], retrace la vie et caractérise la doctrine de son père. M'aidant de cette biographie et me référant de plus aux renseignements complémentaires que la fille du philosophe a bien voulu mettre à ma disposition, je désirerais insister un peu sur les rapports intellectuels qui s'établirent de façon indirecte entre Spir et deux penseurs illustres de son époque, Tolstoï et Nietzsche.

Spir n'a point connu Tolstoï, encore qu'il eût souhaité le connaître. La seule circonstance où ils furent proches l'un de l'autre précéda de longtemps, sinon l'éveil de leur réflexion, du moins l'heure de leur maturité spirituelle; ils prirent part tous deux au siège de Sébastopol, Spir en qualité d'aspirant de marine, Tolstoï à titre d'officier de l'armée de terre. Et si, en cette occasion, ils s'ignorèrent mutuellement, il semble bien toutefois que cet événement commun exerça, en des délais différents, une influence analogue sur leur évolution morale. Et la qualité comparable de leur pensée morale et religieuse est encore sensible à quiconque lit et rapproche les essais de Spir sur *la Moralité et la Religion*[3] et le livre de Tolstoï sur *la Vie*[4]. Une même conception se retrouve, en ces deux ouvrages, d'inspiration entièrement et réciproquement indépendante, au sujet du vide inhérent au moi individuel et du caractère supraphysique du moi véritable. Spir faisait le plus grand cas de ce livre sur *la Vie*, ainsi que de la confession religieuse de son compatriote[5]. Et l'on trouve également, en effet, une précieuse analogie entre leurs vues respectives sur la nature morale du Divin et sur l'immortalité désirable. Mais, tandis que la pensée de Tolstoï demeure toujours sentimentale et

1. *Dialogo sulla Religione.*
2. P. v-xxiv (*Vie d'A. Spir*).
3. T. II de la nouvelle édition, pp. 1-146.
4. Tolstoï, *De la Vie.*
5. *Id.*, *Ma Confession*, trad. Zoria, Stock.

ne se détermine pas en principes et en système, la pensée de Spir, plus forte et plus solidement philosophique, bien qu'elle procède, elle aussi, comme il l'a noté et comme l'a montré nettement M. Benrubi[1], d'une intuition sentimentale, est toujours liée, même en ses esquisses où il semble qu'elle s'éparpille, et se détermine en démonstration rationnelle. Tolstoï lui-même n'a connu qu'assez tard, après la mort de Spir, l'Œuvre de celui-ci; et il se plaisait à dire, à propos de *Denken und Wirklichkeit,* combien il en avait aimé la lecture. — En ce qui regarde Nietzsche, on ne saurait guère parler d'affinités spirituelles entre le théoricien de la Norme suprasensible et l'apologiste inconscient du *trop humain*, entre la doctrine logique et rigoureuse de l'Identité et la doctrine alogique et aphoristique du Devenir, entre l'affirmation des valeurs logiques et morales et la négation des valeurs impératives, entre l'intuition religieuse du Divin et la proclamation de la mort de Dieu. Et pourtant n'y a-t-il pas analogie encore entre le criticisme nihiliste de la *Volonté de Puissance* qui réduit le monde de la perception à une illusion concertée par la puissance indéfinissable immanente aux phénomènes et qui, dénonçant le mensonge systématique de la conscience, fait évanouir la réalité du moi, et le criticisme idéaliste de *Pensée et Réalité*, qui découvre, lui aussi, l'illusion concertée par l'inconnaissable principe de la Nature et qui, reconnaissant l'apparente et nécessaire existence de la conscience, ouvrière de la fiction mondiale, détermine cette nécessité comme apparence illusoire et dissipe la réalité du moi en une perpétuelle renaissance? N'est-ce pas également une conception analogue de la réelle et illusoire causalité, mensonge inhérent à la texture même du devenir, que l'on trouve chez les deux penseurs? Et, bien que Spir déclare pour incontestablement et uniquement réelle la Norme idéale, transcendante à l'être et à l'organisation du phénomène, alors que Nietzsche sacrifie même la phénoménalité de l'illusoire afin de sacrifier le Réel manifesté par l'apparence; le même refus se retrouve dans leurs deux *visions* d'admettre à la Nature mensongère une essence de vérité et un principe *d'explication* transcendante. Que le nihiliste ait offert en tout cela une sorte de parenté spirituelle avec l'idéaliste, la biographie même

1. Benrubi, Spir et le Mysticisme philosophique, *Revue des Idées*, 15 juin 1910.

de Nietzsche en témoigne; pendant les années de Bâle, il lisait l'œuvre maîtresse de Spir, dont sa sœur lui avait fait présent. Nous n'avons point les notes qu'il a écrites peut-être sur les marges de *Denken und Wirklichkeit*, comme nous avons celles qui lui servirent de commentaire à l'œuvre de Guyau ou à celle de Fouillée; la publication faite par Mme Fœrster-Nietzsche des manuscrits de son frère ne nous permet pas d'apprendre quel jugement il porta sur l'illusionnisme de la Norme, et ne nous fait pas connaître quelle influence cette doctrine destructive exerça sur sa propre pensée. Mais que ces deux esprits, à qui répugnait également l'hypocrisie de l'Apparence et qui, vraiment solitaires en leur négation constructrice, aspiraient l'un et l'autre à la communion intellectuelle avec leurs pareils en sincérité et en culture, que ces deux esprits aient eu l'un avec l'autre une foncière affinité, nous en trouverions l'indice dans l'étrange et presque identique conception qui les hanta un jour, celle d'une sorte de Couvent ou de *Cœnobium* laïque, où vivraient ensemble des *égaux* en spiritualité[1].

Ainsi, quelle que soit l'originalité de l'isolement intellectuel de Spir, la pensée qu'il vécut est parente d'une double pensée qui, à quelques égards, pouvait de celle-là paraître lointaine à double titre. Et ne pourrait-on dire, au contraire, que de sa pensée à lui un double aspect se retrouve en ces deux pensées qui mutuellement s'opposent? A la négation nietzschéenne de la réalité et de la sincérité du monde et de l'intelligibilité de la Nature répond fidèlement l'illusionnisme négateur et athée de Spir. A l'affirmation par Tolstoï de la vie *normale*, réelle et divine, répond fidèlement le rationalisme mystique[2] et affirmatif de la Norme supraconsciente. Cette double parenté ne souligne-t-elle pas la valeur de cette philosophie religieuse et critique du Réel véritable?

II

Car cette philosophie de l'Identique Réalité est bien religieuse et critique tout ensemble; et c'est à bon droit qu'en vue de l'hommage

1. Spir, *Projet d'un Coenobium laïque.*
2. Cette idée que la philosophie de Spir procède d'une intuition mystique a été mise en lumière par M. Benrubi dans l'article cité plus haut.

public et de l'espèce de réparation, qu'il destinait au philosophe méconnu en une assemblée internationale[1], M. Brunschwicg mit l'accent sur la doctrine religieuse de Spir; mais c'est à bon droit aussi que Spir lui-même insista de façon constante sur le caractère rationaliste de son œuvre, et qu'il élimina d'un point de vue sincèrement criticiste les métaphysiques de la Nature, affirmant ainsi, grâce à l'accent qu'il mettait sur l'incoercible et l'indéfinie causalité, la vérité intangible de la science positive. Du conflit déclaré entre la religion et la science il ne doutait nullement; et, envisageant cette lutte entre une science progressive et les religions traditionnelles qu'il estimait *physiques* et usurpatrices, il ne doutait pas non plus que la science ne dût anéantir les religions. Qu'une telle issue du conflit inévitable fût désastreuse pour l'humanité, si l'évanouissement des formes religieuses devait être la mort de la religion elle-même, c'est encore ce qu'il pensait. Et l'on peut dire, dès lors, que le *leitmotiv* de sa propre philosophie ne fut autre que le désir de concilier définitivement et rationnellement la vérité scientifique et la vérité religieuse. N'a-t-il pas présenté lui-même la religion vivante dans la conscience humaine comme l'immédiate possession de la Réalité, et la philosophie comme, non pas l'*explication* mais la formulation rationnelle, de cette intuition de la conscience? Si donc, dans son *Dialogue sur la Religion*, il reproche au christianisme d'avoir méconnu la valeur de la vérité et d'avoir soumis l'inquiétude scientifique à l'admission du dogme indubitable, il n'a point voulu par là réduire cette vérité invincible aux limites de la positivité prétendue exclusive; l'essence du jugement qu'il porte ainsi réside bien plutôt dans l'admission d'une vérité religieuse foncière, incompatible à ses yeux avec le dogmatisme chrétien, disons même dans l'admission inconditionnelle de la valeur religieuse de la Vérité. C'est pourquoi il ne pouvait se faire de la philosophie la même idée que les positivistes et que les fidèles intraitables de l'exclusive expérience. Il ne pouvait, à leur mode et suivant leur illusion, considérer le monde de l'expérience, et en particulier le monde extérieur, comme incontestablement et souverainement réel. Il ne pouvait négliger les paradoxes que détermine cette réalisation du physique, en particulier celui de l'incompréhensible action du

1. Cf. la référence ci-dessus à la communication de M. Brunschwicg.

corps sur l'esprit et de l'incompréhensible finalité que la vie manifeste; non plus qu'il ne pouvait méconnaître, ainsi que le font les champions de la *réalité* physique, l'inertie foncière des corps, leur indifférence au mouvement, et le caractère contradictoire de leur mise en relation. Mais si, à ses yeux, toutes ces doctrines inconsciemment métaphysiques étaient vraiment inadmissibles, c'est que précisément, par une intuition irréductible, il lui était impossible d'admettre la réalité du contradictoire; c'est qu'il possédait en lui, comme étalon de la Réalité, la pensée immédiate de la vérité logique et normale; c'est donc enfin qu'il se sentait obligé, en vertu d'un *devoir-être* logique, d'affirmer et une vérité et une réalité absolues et non physiques, et des lois logiques et absolument valables de la pensée vraie. Comment une conviction et une *vision* de cet ordre n'auraient-elles point constitué en sa réflexion une doctrine d'illusionnisme et une distinction radicale entre le monde de la Réalité consistante et substantielle et le monde de l'Apparence inconsistante et paradoxale?

De ce paradoxe que constitue l'Apparence physique, c'est l'idéalisme qui devait libérer African Spir. Et, sans doute, le bien-fondé de l'idéalisme est longuement et solidement démontré par lui, en particulier dans un chapitre exprès de son ouvrage capital[1]. Mais on peut croire que la solution idéaliste s'imposa à lui, moins comme une solution établie, que comme une *vision* immédiate. Un passage des *Mélanges* le donne à penser[2], dans lequel le philosophe, évoquant les hallucinations dont les hommes sont dupes, ajoute que celui-là qui en a éprouvé de telles ne saurait plus désormais considérer ses perceptions normales comme offrant une nature différente de celle des perceptions hallucinatoires, indiquant aussi que ceux-là seront peut-être réfractaires à l'idéalisme à qui de telles hallucinations furent étrangères. Sans doute, l'idéalisme fut, avant son effort critique, la solution que d'autres donnèrent, soit aux paradoxes de l'expérience physique, soit au problème général de l'expérience, soit même au conflit par lui spécialement visé entre la vérité scientifique et la vérité religieuse. Mais ni à l'idéalisme de Berkeley, simple négation du maté-

1. *Denken und Wirklichkeit*, 2e p., liv. I, chap. v (*Beweis des Idealismus*). Au t. I de cette nouvelle édition, pp. 345-363.
2. *Schriften vermischten Inhalts*, t. II, p. 340.

rialisme scientifique, ni à l'idéalisme transcendantal de Kant, altération subjective de l'expérience, l'idéalisme de Spir, illusionniste à coup sûr mais affirmant sans équivoque l'existence empirique des phénomènes, n'est foncièrement apparenté. Si nous reprenons le mot de Schopenhauer, tandis que Kant avait mis le temps en nous, Spir nous replace dans le temps, et c'est bien sa *vision* du temps et du devenir qui donne à son idéalisme le caractère original qu'il présente, et qui assure à cette interprétation idéaliste de l'expérience *totale*, intérieure et extérieure, les conséquences religieuses et la valeur conciliatrice que formulera le penseur.

Spir, en effet, s'il accepte la détermination kantienne de l'espace comme intuition *a priori*, se refuse à attribuer au temps une semblable nature; le temps est pour lui, soit un abstrait, soit l'expérience même du devenir en la succession qui le caractérise. Faire du temps une forme *a priori* de cette expérience, outre que ce serait méconnaître le rôle nécessaire de la mémoire dans l'appréhension du successif, reviendrait à taxer d'illusoire la succession elle-même, les phénomènes n'étant plus sériés dès lors que par une disposition toute subjective. Et il est bien vrai que nous appréhendons le successif dans nos seules représentations, de même que nous construisons le monde des corps avec nos seules sensations; mais, tandis que cette construction des corps est illusoire et peut être reconnue pour telle, nul argument ne peut rendre illusoire le déroulement successif de nos représentations elles-mêmes; elles se succèdent réellement les unes aux autres, et ce qu'elles représentent, puisque leur nature est de se référer à un objet, est donc ordonné suivant une succession comme elles. Mais cette réalité empirique du temps et du devenir, admise de la sorte sans restriction, bien loin d'assurer au monde qui devient une existence solide, permet d'établir que ce monde n'est autre chose qu'une fantasmagorie organisée. Car, puisque chaque phénomène en remplace un autre, il dépend quant à l'existence de celui qu'il remplace, si l'on ne veut pas prétendre qu'il lui succède fortuitement. Et puisqu'il le nie de la sorte et que lui-même sera nié par un autre à lui-même substitué de même façon, la série du devenir est donc incompatible avec la véritable nature de l'être réel, laquelle consiste à s'affirmer et non à se nier et à se contredire.

Que la contradiction soit levée ici précisément par le fait même de la succession, cela montre seulement que la fantasmagorie est organisée de manière à éviter l'illogisme; le devenir n'en reste pas moins alogique et irrationnel, et l'enchaînement causal n'est que le moyen de déguiser cet alogisme foncier du monde à la conscience. Bien plus : la conscience nous offre nos propres représentations comme organisées dans la réalité substantielle de notre moi; et c'est donc à cette affirmation d'un moi individuel vrai que nous autorise un idéalisme berkeleyen. Mais ici encore la réalité est toute apparente et le devenir fantasmagorique; le moi aussi est organisé illusoirement de façon à paraître à la conscience solide et réel. Ou plutôt c'est la fonction même de la conscience que d'organiser cette fantasmagorie. Mais quelle preuve de cette illusion nouvelle, sinon encore la négation immanente au devenir intérieur? Et n'est-ce point, dès lors, comme à travers les preuves logiques, à une véritable et primordiale *vision* du devenir universel qu'il convient de ramener la critique idéaliste de l'Apparence? Cette vision, analogue à celle qui se produisit, selon William James, dans la conscience de Hegel[1], ne fut-elle point pour Spir le sentiment du monde qui se dérobe en chaque moment nouveau, l'impression de l'instable et de la « fuite éternelle » des choses? Un passage curieux des *Mélanges*[2] nous autorise à le penser. Dans cette page autobiographique, le philosophe retrace l'effort qu'il tenta une nuit pour saisir, dans le déroulement des phénomènes intérieurs, le moi substantiel qu'affirmait sa conscience : effort vain, puisqu'il n'appréhendait toujours qu'un moment singulier et nouveau, lequel s'évanouissait à son tour. Cette *nuit* de Spir nous livre peut-être, en la simplicité dramatique de cette expérience, le secret de son illusionnisme. Il a donc assisté à la fuite, non plus des choses seulement, mais de ce qui lui apparaissait comme l'immédiate et indubitable réalité, à la fuite de son propre moi; il a constaté le vide de ce devenir qui lui semblait solide entre tous, et l'extériorité réciproque des moments de son existence, qui tous lui étaient rendus par là étrangers (puisqu'en eux il ne se trouvait pas). Il a éprouvé, en cette nuit, que le devenir seul constitue la

1. W. James, *Philosophie de l'Expérience*, 3e leçon, en partic., pp. 81-85.
2. *Schriften vermischten Inhalts*, t. II, pp. 357-359.

manière d'être de l'existence donnée, et que « tout est vide au dedans comme au dehors ».

Que tel soit bien le secret de son illusionnisme, l'argumentation pratique à laquelle il attribue une telle valeur, en est l'indice également. C'est dans l'expérience la plus subjective, la plus indubitable, qu'il va saisir ici la preuve de l'irréalité, dans celle de la douleur et de l'activité qui en découle. N'est-ce pas la négation inévitable de ce qui est son état et son mal que l'être vivant formule par son effort, alors qu'il souffre? Et quel signe plus sûr de l'irréalité intime que cette contradiction active qui vise à l'anéantissement? La *vision* de la fuite et du vide est tellement décisive en une telle occurrence que le seul étonnement légitime procède alors de l'arrêt même en cette course à l'annihilation; le suicide serait l'inévitable terme de l'expérience affective, si le vivant n'était point leurré sur sa propre nature par la fantasmagorie des instincts.

Ainsi la dénonciation systématique de l'irréalité du monde de l'expérience paraît être chez Spir l'expression rationnelle d'une expérience fondamentale, laquelle lui montra dans l'apparente substantialité et l'illusoire identité de ce monde un pur devenir dépourvu d'intériorité et d'identité et donc de substantialité. Mais qu'il ait éprouvé ce vide du Devenir, cela ne tient-il pas à ce qu'il avait de l'être, ou plutôt du réel, une expérience aussi, incompatible celle-là avec la nature du Devenir en fuite? Et n'est-ce pas encore que, dans l'expérience même du Devenir qui s'échappe, il saisissait quelque chose qui échappe au Devenir, l'organisation de ce qui devient, l'enchaînement des phénomènes qui leur prête un semblant d'intériorité, l'imitation de l'être et de l'identique et du substantiel? Cette duperie que la conscience détermine en faisant un monde consistant de ce qui devient sans être, niant aussi par l'illogisme foncier de cette solidification du fluent la logique qu'elle organise, ne fournit-elle pas l'épreuve immédiate, et la *vision* encore, de l'illusion immanente à l'expérience? Si donc, par une intuition, complémentaire de cette vision des choses apparentes, l'esprit appréhende le Réel en sa nature vraie, la négation critique de la réalité du Devenir sera possible, et la philosophie de l'illusion et de la Norme sera fondée. Une telle intuition existe, indépendamment de toute formulation philosophique; elle consiste dans le sentiment religieux.

III

C'est dans la conscience même de l'homme, théâtre pourtant de l'illusion, ou plutôt ouvrière de la fantasmagorie du monde, que se produit la manifestation, ou la révélation, de l'Absolu. Et si le sentiment d'une dépendance, en dépit de Schleiermacher, n'a rien qui soit religieux proprement, l'homme éprouve en lui la réalité, immédiatement présente, d'une perfection morale, qui constitue l'éternel, et qui échappe aux conditions physiques de la production physique et du devenir, à l'enchaînement causal, donc à l'organisation consciente elle-même et à la loi du temps. Cette réalité, cet ordre supérieur, n'est pas expérimenté comme physique et conditionné, mais comme normal et nécessaire par soi. Cette expérience, non formulée encore, immédiate et non discursive, est celle du Divin. Elle ne procède pas, aux yeux de Spir, du pouvoir de généraliser, lequel, dans la sphère encore physique et individualiste du Droit, nous amène à la conception d'une sorte de norme par quoi les égoïsmes seraient équilibrés; elle est vraiment éprouvée de façon directe, en sa nature impersonnelle, par l'individu qui, en cette expérience, se renonce vraiment à lui-même. Et qu'elle soit intuitivement appréhendée, Spir le dit clairement, alors qu'il décrit la vraie connaissance de l'immortalité, et qu'il reprend l'exemple de Schopenhauer, le sacrifice sans retour égoïste à la patrie. Il le dit clairement encore, alors qu'il définit la liberté vraie, non comme puissance de faire le mal, mais comme conscience indéfectible de la Norme, qui est notre vrai moi. Et, s'il veut définir la religion, ce n'est point par les rites qu'il l'essaiera, mais par la *vie* normale. Il y a donc, à la racine même de la conscience du Réel, un sentiment du Réel; et l'on peut dire, selon les déterminations de cette philosophie critique, que la connaissance du Réel, assujettie à la loi de la représentation, ne nous met pas en contact avec le Réel, et que ce contact avec le Réel nous est *donné* dans le sentiment immédiat. Ce qui est Divin dans la Norme est l'essence même de l'intuition religieuse qui l'appréhende; ce qui est démontré à l'égard de la Norme est de nature logique plutôt que divine. La philosophie, qui fait le partage entre le Réel et l'Apparence, n'est donc pas pleinement autonome et exempte de

présuppositions; il y a, à son point de départ, une évidence spirituelle et sentimentale, qui est la *religiosité*; c'est à la *Religion*, et non à la philosophie, qu'appartient, comme de naissance, le monde spirituel, de même que c'est à la science, et non à la philosophie, qu'appartient, pris en lui-même, le monde physique. La philosophie ne se propose point, dès lors, de connaître proprement, soit le monde physique, soit le monde spirituel; elle se propose de formuler leur rapport, que les faits d'une double expérience lui permettent de formuler; fondée sur une double intuition, elle n'est pas intuitive; procédant en effet d'une *vision* des choses, elle est pourtant intellectuelle et critique. Et, parvenant, par cette critique qui s'impose de respecter scrupuleusement les constatations, à manifester le caractère de l'Apparence, qui est d'être *inexplicable*, et le caractère de la Réalité, qui est d'être *inconnaissable*, la philosophie délimitera donc le double domaine de la Religion et de la Science, et elle atteindra sa fin, qui est de *concilier* entre elles ces deux expériences adverses.

IV

Précisément, pour opérer cette conciliation indispensable, la philosophie critique devra dénoncer l'erreur des métaphysiques religieuses, de même qu'elle a dénoncé l'erreur des métaphysiques scientifiques. Le mécanisme, qui explique la Nature en son détail, s'impose à la science; et il est admissible du point de vue critique parce qu'il concerne l'organisation des phénomènes et non leur nature même, et qu'il constitue donc seulement la vérité de l'Apparence; s'il devait concerner la nature réelle des choses, il serait contradictoire, et la vérité de l'Apparence s'évanouirait. Mais, d'autre part, si la métaphysique que formule une religion positive, insatisfaite de la conscience spirituelle du Divin, détermine le Divin et l'Inconditionné, l'Être par soi vraiment étranger au Devenir, comme principe de l'Apparence et explication du conditionné, une telle détermination enlèvera au Divin sa nature normale et introduira en lui la contradiction qui définit l'illusoire. Que le Réel, en effet, implique l'Apparence et la fantasmagorie, que la Norme indéfectible contienne en soi l'anormal, n'est-ce point dire qu'entre la Norme et sa négation, entre l'Apparent et le

Réel, il n'y a point de différence foncière? Dès lors, sous prétexte d'expliquer le monde physique par un principe spirituel, c'est le principe spirituel que l'on ramène à la nature physique; et l'intuition religieuse de la conscience humaine se trouve niée par la formule positive que l'on donne de cette intuition. Plus de départ, dès lors, entre le vrai et le faux, entre le bien et le mal, entre Dieu et Satan. Plus de jugement possible, puisque l'acte de juger implique ce départ essentiel, plus de vérité scientifique, plus de science et plus de religion. Ce n'est donc point par la pénétration des deux domaines que la conciliation se pourra faire, mais par leur stricte distinction. Et de cette erreur, de cette contradiction, un souci plus exact des faits nous eût gardés; cette altération physique du Divin, qui est aussi une sophistication métaphysique du physique, est incompatible, en effet, avec la double *vision* qui est à la source même de la philosophie critique : la vision du Devenir anormal, et la vision de la Norme divine.

C'est l'essence du Devenir fuyant, tel qu'il apparaît à la vision intellectuelle, de se détruire incessamment lui-même; en cette fuite et en cette mort incessante consiste son immanente et indestructible anomalie. Si donc le Devenir pouvait être rattaché à l'Être immuable, l'anomalie expliquée ne serait plus l'anomalie, et l'indéniable vision des choses en leur écoulement temporel serait illusoire; tandis que cela seul en fait échappe à l'illusion qui est, par directe connaissance, le spectacle de l'illusion. Et c'est encore l'essence du Devenir fuyant, tel qu'il se produit dans la vision sentimentale à titre d'épreuve douloureuse, de s'échapper à soi-même en se fuyant et de se nier en se détruisant. Si donc le mal, qui réside dans la douleur, pouvait être rattaché à l'Être bon et normal et moral, le mal et l'anomalie expliqués ne seraient plus l'anomalie mauvaise, et l'irréductible suicide de la souffrance deviendrait illusoire; tandis que cette expérience immédiate du mal, qui se détermine comme mal par cela précisément qu'il se détruit sans remède, constitue dans l'illusion la présence de cela même qui n'est pas illusoire. Une métaphysique religieuse, qui explique le monde par la création et le mal par le plan divin, est donc bien une sophistication de l'inexplicable expérience.

C'est, d'autre part, l'essence de la Réalité Divine que d'être fidèle à soi-même, étrangère au Devenir, négatrice de l'illusion,

spirituelle et non physique. C'est ainsi qu'en sa vision immédiate et pure, antérieure aux formules, l'appréhende infailliblement la conscience religieuse. Si donc la formule religieuse ultérieure détermine le Divin comme Créateur et la Norme des choses comme Providence, la nature spirituelle du Divin et de la Norme s'évanouira dans la formule, et la conscience religieuse ne réalisera plus sa vision en son immédiate pureté. Créateur, le Divin agira à titre de cause physique et changeante, donc imparfaite et anormale; Providence, la Norme constituera le mal, à titre de négation physique et anormale de son essence parfaite et divine. Une métaphysique religieuse, qui explique le mal et le monde par Dieu, est donc bien une altération physique de la nature divine inconnaissable.

L'*inexplicable* et l'*inconnaissable*, telles sont les deux limitations grâce auxquelles la philosophie critique opère son œuvre conciliatrice. Mais cette double limitation n'est-elle pas opposée tout ensemble et aux droits illimités de la connaissance scientifique et au témoignage illimitable de la conscience religieuse? Car l'organisation de l'expérience physique par la causalité lie entre elles, et à l'infini, les diverses parties du monde physique; et l'indéfini de cette explication par les causes s'étend même au contenu psychologique de l'expérience intérieure, de telle sorte que l'affirmation arbitraire d'une liberté indifférente est précisément arbitraire en raison de l'application universelle de la causalité explicative. Et, d'autre part, la conscience religieuse, si elle appréhende le Divin, l'appréhende comme spirituel sans doute, mais sous forme de conscience, puisque conscience elle-même, et sous forme humainement spirituelle, puisque l'intuition religieuse est l'acte d'une conscience humaine. D'ailleurs, puisque la vision religieuse est celle de la Norme et du Parfait, Perfection et Norme sont donc représentées intellectuellement, et il y a dès lors communauté de nature entre le Divin conçu et l'intelligence qui le conçoit. Enfin, puisque la vie religieuse consiste à vivre de façon divine, moralité et religion constituent bien une connaissance, au moins implicite, de la nature de Dieu. C'est à la philosophie d'éclaircir cette nature; et, si elle détermine la Norme à titre d'identité et le Réel à titre d'immuable, elle a donc pour fonction de développer clairement la connaissance religieuse implicite.

A cette double objection la philosophie critique opposera une

conception rectifiée et de l'explication causale et scientifique et de l'objet de la religion véritable. Illusoirement formulerait-on, avec Schopenhauer, un principe de raison suffisante qui enserrerait l'expérience dans son ensemble. Seul, le devenir est explicable en son détail, par le détail même du devenir; et la causalité n'est rien autre chose que ce rattachement du successif au successif *à l'intérieur de la succession*. Si les moments du devenir se prêtent à l'explication scientifique, et si les moments de la vie intérieure se prêtent à l'organisation personnelle, c'est que les données de l'expérience se trouvent liées entre elles, antérieurement à l'effet explicatif de la science et à l'appréhension synthétique de la conscience. La possibilité même pour la science d'étendre à l'infini son explication suppose, dès lors, une liaison primitive que la science ne peut comprendre; et supposer, au contraire, que la science par l'explication causale dépasse le cadre de l'expérience et rend raison de celle-ci tout entière, c'est transformer la connaissance scientifique en contradiction métaphysique. Ainsi, par cela même que la science doit expliquer tous les phénomènes, le monde déterminable scientifiquement est, dans son tout, strictement inexplicable. — D'autre part, c'est le caractère distinctif de la conscience religieuse que d'appréhender le Divin comme spirituel et non physique; dès lors, toute détermination du Divin sous forme humaine et consciente, ramenant les conditions de l'expérience physique, constituera un travestissement physique et une négation du Divin. Que Dieu soit pensé par la conscience de l'homme, cela ne permet pas de croire que Dieu est analogue à la conscience humaine; la conscience qui pense un objet se distingue incompréhensiblement de l'objet qu'elle pense, et ce dédoublement inintelligible est contradictoire à la nature normale, parfaite, simple et intelligible du Divin. Du reste, ce qui permet à la conscience spirituelle de l'homme l'appréhension du Divin, ce n'est pas son caractère de conscience, c'est son caractère d'esprit. En d'autres termes, cela seul est normal et spirituel chez l'homme qui est étranger à sa nature humaine et physique, à son moi et à sa conscience. Les conditions mêmes de la vie consciente, avec le renouvellement incessant qu'elle implique et la fantasmagorie de la permanence qui l'informe, sont négatrices de la vie spirituelle, vraiment permanente, étrangère à toute fuite de soi et à tout renouveau. Et si la vie morale et religieuse con-

siste à vivre de la vie divine, elle consiste donc à s'élever au-dessus des conditions de la vie physique et consciente, toujours changeante et conditionnée, pour vivre de la vie spirituelle et éternelle, étrangère à toutes conditions et à tout changement. Que la pensée du philosophe détermine donc le Divin comme identité, elle le définit bien par là comme Norme de la pensée, en opposition avec le devenir instable et anormal; elle le conçoit par là comme l'intelligible; elle ne le *connaît* pas directement et positivement, puisqu'elle ne le formule que comme différant essentiellement de la nature physique et de la nature humaine, qu'elle connaît. Directement donné à la vision de la conscience religieuse, c'est bien comme Absolu que Dieu lui est donné; mais cet Absolu, en sa simplicité qui semble pauvre et qui est par là intellectuellement inaccessible, tout en satisfaisant par sa plénitude le sentiment religieux, ne se laisse pas comprendre en sa nature positive et inépuisable. Et c'est justement cette incompréhensibilité du Divin et du Réel qui permet à la religion d'exister : si le Divin était compréhensible, il serait explicable *en son dedans*, et ramené par là à la nature mobile et imparfaite de la conscience et du monde. Ainsi, par cela même que la religion doit être une révélation du Réel et du normal, le Réel Divin religieusement appréhendé est, pris en sa plénitude, strictement inconnaissable.

V

Mais, si le Réel est inconnaissable foncièrement et l'Apparence inexplicable radicalement, deux problèmes se posent à la philosophie critique : l'un, relatif à la possibilité de la science, porte sur la liaison universelle immanente au devenir; l'autre, relatif à la possibilité de la religion, porte sur le rapport du Divin à la conscience religieuse et au monde. D'une part, bien que la causalité ne s'applique pas au devenir pris dans son ensemble, elle n'est possible que si les moments du devenir sont liés entre eux; et, comme les rapports mécaniques formulés par la science les maintiennent étrangers les uns aux autres, la science même n'est formulable que si, en leur nature intime, ils sont vraiment solidaires. La force qui les tient unis n'est pas leur cause, puisque l'union qu'elle détermine est la condition de la causalité; elle ne les *unit* pas, à vrai dire, elle

est leur unité. Et cette unité est secrète, puisque la *vision* du devenir nous le montre fuyant et opposé sans cesse à lui-même; elle est « ce côté de la nature par où la nature se dérobe à la perception ». Et, comme ce « principe agissant de la nature » est, par ailleurs, inintelligible, étant au delà de la causalité, il en résulte qu'un tel principe est vraiment inconnaissable, et qu'une *explication* immanente du devenir est impossible au même titre qu'une explication transcendante. C'est à ce principe invinciblement mystérieux qu'il convient de rapporter la division même et la contradiction par laquelle le devenir se caractérise, donc la négation de soi inhérente aux choses, le vide de substance qui est leur stigmate, l'anomalie, la souffrance et le mal. C'est encore à ce principe physique, étranger à la conscience, qu'il convient de rapporter l'acte de la conscience, avec la fantasmagorie qu'elle organise et l'illusion de l'existence personnelle qu'elle constitue, donc le mensonge de l'individualité et de l'égoïsme. Ainsi, loin de s'expliquer par l'action immanente ou transcendante du Divin, créateur ou noyau du monde physique et anormal, conformément à une conception moniste, la nature des choses se formule d'un point de vue dualiste, grâce à une opposition irréductible; et c'est en vertu de ce dualisme même que l'anomalie développe sans mesure sa propre notion, puisque, inintelligible au regard de la Norme d'intelligibilité et inexplicable doublement par rapport au double principe, celui de la nature physique et celui du monde spirituel, le devenir exigerait une explication par cela seul qu'il n'est pas explicable. — D'autre part, si, par le seul fait du changement et le seul acte de l'effort impliqué dans la douleur, le devenir extérieur ou intérieur du monde et du moi consiste en une négation pratique de soi-même, quelque inintelligible que soit cette diversité radicale et cette annihilation, elle ne saurait se produire sans prendre le sens d'une négation de l'anomalie comme telle; et cette destruction spontanée de l'anormal constitue une tendance vers la réalisation de la Norme et du Divin; le mal, qui se renie lui-même, aspire à réaliser le bien par cette abnégation. Par là précisément est rendue possible la vie religieuse, puisque le moi humain, découvrant son propre vide et son défaut d'intériorité et de substance, nie, en vertu de cette conscience qui s'échappe à elle-même, l'illusion que cette conscience constitue, et s'efforce de

réaliser cette nature supérieure et normale dont l'anomalie de la conscience lui permet ainsi l'intuition. Et c'est à travers la nature physique tout entière, tout entière en travail d'enfantement de la conscience humaine en laquelle doit apparaître le sentiment libérateur de l'anomalie irrémédiable, que l'on découvre donc cette aspiration à la nature normale des choses, cette négation spontanée du mal, cette soif du Divin. Le sentiment religieux n'avait pas tort d'affirmer la parenté entre le Divin et l'homme, si la formule religieuse avait tort d'affirmer la ressemblance du Divin à l'homme. Bien plus, cette finalité immanente qui oriente la nature entière vers le Divin témoigne de la parenté entre le Divin et la nature entière. Bien que la nature physique et mobile ait son propre principe, mauvais, mystérieux et increé; et bien que nulle action physique ne soit exercée par Dieu, principe distinct et parfait, sur la nature mauvaise et indépendante en son unité contradictoire; la nature mauvaise tend à détruire le mal, la nature indépendante de Dieu est en travail de Dieu; et le Divin, seul réel, essentiellement étranger à l'anomalie, est comme présent à la nature anormale, qui doit le réaliser en elle en se détruisant elle-même.

Ainsi achève de se déterminer le double rapport de l'homme au double principe. Le principe caché de la nature est mystérieux pour la vision et pour l'entendement de l'homme; il offre toutefois une affinité avec la raison de l'homme, puisqu'il réalise sans conscience d'un plan un dessein où la conscience et la finalité humaines sont comprises. Le principe divin du monde spirituel est donné à la vision et intelligible à l'entendement de l'homme; il n'est point semblable pourtant, en raison même de cette intelligibilité et de cette réalité, à la nature et à la conscience de l'homme; mais il offre avec l'homme une telle affinité qu'il constitue son véritable moi et sa véritable substance. Et c'est par son affinité avec le principe spirituel que l'homme est capable de religion, de même que c'est par son affinité avec le principe de la nature que l'homme est capable de science. Et c'est enfin parce que le principe anormal de la nature est irréconciliable avec le principe divin de la vie spirituelle que la religion, dont l'objet est le Réel inconnaissable, peut se concilier avec la science, dont l'objet est l'inexplicable anomalie. Mais la vérité de la science procède de l'influence spirituelle de la Norme divine sur l'anomalie physique;

et la possibilité de la religion procède de l'organisation anormale de la nature physique, d'où résulte la fantasmagorie de la conscience. Le Divin est présent dans le déterminisme, qui produit la science; mais il y est inconnaissable. Et le principe de l'anomalie est présent dans la négation de soi, qui produit la vision religieuse; mais il y est inexplicable. L'inconnaissable et l'inexplicable sont donc bien décidément les deux termes négatifs dont se sert la philosophie critique pour faire évanouir le conflit entre la religion et la science.

VI

Cette conception dualiste des choses, qui permet à Spir la conciliation estimée par lui nécessaire, peut sembler paradoxale; et certains objecteront sans doute que ce départ strict entre le Réel et l'expérience a précisément pour essentiel défaut le mérite même que le philosophe lui attribue, le refus d'expliquer le mystère de l'Apparence. Ils diront que ce jugement porté sur la nature physique, et qui lui inflige le stigmate de l'anomalie, procède de ce départ préjugé; ils insisteront sur la vérité et l'organisation de l'expérience scientifique, pour exiger que cette vérité s'affirme sans limitation: ils rejetteront, comme abstraite, cette réalisation de la vérité et de la Norme dans un monde spirituel fermé. Mais cette critique de la conception de Spir pourra signifier deux choses, ainsi que Spir l'a bien vu : ou bien elle impliquera une extension de l'expérience telle que la nature spirituelle des choses s'y trouvera comprise; ou bien elle exprimera une limitation de la réalité globale telle que la nature spirituelle des choses s'en trouvera exclue. Dans le premier cas, la vérité scientifique se prolongera, ou se déguisera, en vérité métaphysique; dans le second cas, la vérité scientifique s'affirmera comme négation de la vérité métaphysique. Mais le monisme de la première attitude est contradictoire, soit qu'il réalise comme vérité les impossibilités nécessaires du mécanisme, soit qu'il passe d'un monde mobile et figuré à un principe immuable et sans figure; et le monisme de la deuxième attitude est également contradictoire, puisqu'en fait il réalise comme vérité absolue et métaphysique le monde physique qu'il oppose, comme réel et vrai, au monde métaphysique. Et les

deux monismes sont, l'un et l'autre, contradictoires en même façon, puisqu'ils affirment la vérité et le réel en se refusant à affirmer en elle-même la vérité comme vraie et en lui-même le réel comme réalité. L'un et l'autre, d'ailleurs, pèchent en ceci qu'ils altèrent le fait et l'expérience du Devenir, puisque, refusant de voir en lui une apparence fluente et anormale, ils n'acceptent de voir en lui que sa vérité, c'est-à-dire sa solidité normale et substantielle. L'erreur de ce double monisme réside donc en leur méconnaissance de la vérité comme telle et du jugement comme affirmation implicite de l'absolue vérité. Et l'on peut estimer, avec William James[1], que le monisme, quelle qu'en soit la formule, se résoudra immanquablement en dualisme, et qu'il en viendra toujours à distinguer, ainsi que le fait Spir dès le principe, une Réalité et une Apparence, cette Apparence comme telle demeurant inexplicable.

Sera-ce donc en ce qui regarde le problème du mal que l'on dénoncera avec plus de vérité le dualisme paradoxal de Spir? Et, renonçant à rendre raison de l'anomalie comme telle, prétendra-t-on, sous prétexte d'éviter un manichéisme irréligieux, faire remonter à la nature Divine la responsabilité de la souffrance et de l'anomalie morale? Il est évident que cette explication du mal serait contradictoire, si l'on avouait en même temps et que l'anomalie en général est inexplicable et que le mal lui-même, en son origine, est incompréhensible. Or qu'ont fait d'autre, à cet égard, ainsi que le montre Spir, les théodicées prétendues rationnelles ou soi-disant religieuses? Et, si l'on insiste sur la qualité religieuse du problème, n'est-ce pas une anomalie et un mal que de vouloir faire dériver la déviation de la Norme, le péché de la Perfection, le mal du Bien, l'erreur de la Vérité, la négation du Réel, Satan de Dieu? Le dualisme du Bien et du Mal n'est pas plus irréligieux que le dualisme de la vérité et de l'erreur n'est illogique; celui-ci fonde la connaissance vraie, celui-là fonde la vie religieuse et morale. Et le scrupule religieux des anti-manichéens n'est guère à sa place en une telle discussion, puisque au Divin seul appartient, selon Spir, la vérité et la substance, et que le principe agissant et mauvais de la nature, loin d'être une sorte de Dieu

1. W. James, *Philosophie de l'Expérience*, en partie, 1re leçon (*Les aspects de la pensée philosophique*).

substantiel qui explique et justifie l'anomalie mauvaise, n'est que le fait mystérieux de cette anomalie inexplicable et injustifiable. Ici encore, ainsi que le fait remarquer William James, le monisme moral en vient immanquablement à se démentir lui-même, puisque, voulant faire dériver le mal de la Perfection et la négation de la Réalité, il en arrive toujours à envisager la négation comme néant et le mal comme anormale privation. Il y a même, dans ce démenti, une contradiction que le dualisme de Spir nous épargne, puisqu'il fait du mal et de l'anormal, non pas un néant et une négation de l'être, mais une négation inexplicable de soi-même et un écoulement incompréhensible d'existence.

Que, d'ailleurs, les fidèles des théodicées veuillent bien, ainsi que James les y convie encore [1], se placer au point de vue qui fut, à l'égard de l'anomalie et du mal, celui même de Spir; que, renonçant à discuter le problème de façon scolastique, ils réalisent la *vision* de la fuite des événements et du suicide inquiet inhérent à notre instabilité foncière. Qu'ils cherchent, ainsi que Spir l'a tenté, à saisir leur être et leur substance en cette fuyance désolante et cette dérobade effarée; ils ne sauraient plus, en cette expérience concrète de l'illusion qui prétend s'affirmer et du vide qui essaie de se méconnaître, démêler le principe éternel de cette figure qui passe. Les mystiques, s'étant cherchés eux-mêmes de la sorte, n'ont point trouvé en eux-mêmes et la réalité et la substance ; comme Spir, ils ont dénoncé la fuite de leur moi et l'inquiétude de leur cœur; comme Spir, c'est en Dieu seul qu'ils se sont trouvés et reposés et réalisés.

Mais, pourra-t-on objecter encore, si la vision des choses apparentes nous les montre uniquement fuyantes en cette apparence, pourquoi synthétiser les apparences fuyantes et nier ainsi leur diversité inhérente et foncière, pourquoi les solidifier en quelque façon par un appel au principe agissant et mystérieux, sous cet aspect de la nature qui échappe à la vision? N'est-ce point restituer en elles la réalité qu'on leur déniait, et, par un retour secret du monisme, nier enfin, avec l'existence radicale du Devenir, l'inintelligibilité qui constituait leur indélébile caractère? Et l'on verrait, par cette démarche contradictoire qui réinstaure l'unité

1. W. James, *Pragmatism*, Lecture I (*The present dilemma in philosophy*), pp. 23-32.

dans le divers et la substance dans le transitoire, que, si le monisme aboutit nécessairement à un dualisme du Réel et de l'Apparence, le dualisme de l'Apparence et du Réel aboutit nécessairement à un monisme du Réel. — L'objection est aisément réfutable, du point de vue de Spir. Car c'est précisément l'essence de la contradiction et de l'inintelligibilité foncières du monde physique que de l'offrir tout ensemble à la perception et à l'entendement comme organisé et intelligible et à la vision comme inorganique et contradictoire. De telle sorte que la diversité radicale et l'unité secrète doivent être affirmées du monde physique sous un même rapport et rapportées ensemble à un même principe, ce qui constitue décidément l'irréductible anomalie de ce monde, où semble se réaliser la contradiction. Par cette unité inaccessible et inconsciente du vide et du permanent, la vérité du Devenir unifié et stabilisé devient sans doute absolument vraie et scientifiquement formulable; mais c'est là une vérité qui *devient* au lieu d'être, donc une vérité apparente elle-même puisqu'elle n'est que la vérité de l'Apparence, une vérité qui se nie dès lors par sa propre contradiction sitôt qu'elle s'affirme comme absolue, bref une science vraie de l'illusion. Le retour prétendu d'un monisme du Réel n'est enfin que la confirmation d'un nécessaire dualisme, et le monde de la science demeure inexplicable.

Seulement n'est-il pas exact de dire que le principe agissant et secret de la nature physique, tout anormal qu'il soit et opposé par son impénétrable essence au principe divin et spirituel, offre pourtant avec ce principe divin et normal une parenté secrète? Le fait même qu'il échappe à la conscience, alors que c'est la conscience qui organise la fantasmagorie du monde physique, et qu'il lui échappe à double titre, puisqu'il lui est soustrait et qu'il ne lui est point analogue, ce seul fait indique déjà une affinité entre lui et le principe spirituel, inconnaissable à la conscience en son intelligibilité absolue parce que supraconscient. Si donc la vérité de la science est celle de l'illusion, cela ne tient-il pas, non à ce que la nature est une en son principe, mais bien à ce que la nature est diverse en son appréhension par la conscience? La vérité apparente et la normalité illusoire du Devenir sensible procéderaient, dès lors, de la nécessité de leur réalisation idéale dans une conscience, elle-même *devenante* et diverse; mais l'une et

l'autre seraient fondées sur la vérité et la normalité réelles qui s'expriment dans l'unité du principe agissant, *en tant que soustrait à la conscience,* donc étranger au Devenir. Sans doute, et la conscience, et donc le Devenir, procèdent de ce principe agissant, et cette origine est inexplicable et demeure mystérieuse à la conscience elle-même; par là se maintient l'anomalie foncière, et l'irréductibilité du principe physique au principe spirituel. Mais cette *procession* du Devenir et cette production de la conscience, régies par une finalité qui doit amener enfin cette conscience à la confession de sa propre nature et à la connaissance vraie du Devenir comme tel, donc comme illusoire; cette procession et cette production, qui constituent, aux yeux de Spir, une réelle aspiration vers la réalisation du Réel par la négation pratique de l'illusoire existence, ne témoignent-elles pas d'une sorte d'existence immanente du Réel divin et de la vérité normale, non au sein du Devenir comme tel, mais au cœur du principe de cette procession libératrice?

Cette interprétation laisserait bien toujours au monde physique, objet de la science et de l'explication causale, sa qualité d'inexplicable; de même qu'elle laisserait à la Réalité spirituelle, objet de la religion, sa qualité d'étrangère à toute causalité physique. Mais on pourrait admettre, et Spir semble bien l'admettre, une action morale du Normal et du Divin sur le principe de la nature; et c'est par là que prendrait une signification la finalité non consciente et non intentionnelle, cette finalité qui paraît déterminer à travers la nature une ascension vers la Norme, et qui autorise à parler d'une fin suprême vers laquelle tendrait le mouvement des choses. Sans une action spirituelle du principe divin, cette finalité demeure, non seulement inexplicable comme la nature physique elle-même, mais vraiment contradictoire, puisqu'elle oriente vers la Norme le monde de l'anomalie, qu'une telle orientation de l'anormal ne saurait être anormale mais destructrice de l'anormal, qu'elle ne peut enfin, sous peine de participer à l'anomalie, procéder elle-même du principe anormal de l'anomalie. Et l'on comprendrait ainsi que la finalité immanente à la nature, bien qu'elle vise à la production de la conscience, ne se produise pas sous forme consciente, puisqu'elle exprime au sein du physique l'action toute spirituelle d'un principe supraconscient.

Ce qui demeure inexplicable, c'est donc moins l'orientation du devenir que l'existence du devenir; et comme le devenir est constitué par les moments de la conscience, ce qui est inexplicable, en fin de compte, c'est la conscience elle-même. En elle réside cette instabilité qui fait d'elle une fuite hors de soi et comme une impossibilité d'être soi, c'est-à-dire, en somme, une impossibilité d'être. En elle réside encore cette illusion qui leurre les êtres qu'elle organise mensongèrement sur le mensonge de leur organisation.

En elle donc réside enfin et le secret de l'anomalie, qu'elle ignore elle-même, et le mystère du mal. Le problème de l'anomalie et du mal est donc le problème de la conscience; et c'est la conscience qui est, non l'ouvrière proprement, mais le lieu de l'irréalité et de l'erreur. — On pourra dénoncer ici le paradoxe de l'irréalité de la conscience; mais la dialectique et la vision de Spir demeurent victorieuses, car son idéalisme affirme l'*existence* de la conscience qui devient et se borne à nier l'*être* permanent de ce devenir, et sa critique ne se propose pas d'expliquer cette existence puisqu'elle voit en elle le fait même de l'inexplicable. Que l'individu auquel cette vision refuse l'être produise donc la vision qui lui permettra d'affirmer son être propre! Seulement la victoire de la philosophie critique tient ici à la négation de la vérité de l'existence qui devient sans être, à l'attribution exclusive de l'être à l'être qui ne devient pas, à la stigmatisation du devenir comme illusoire et de la conscience comme contradictoire. Une philosophie de l'existence, qui se refuserait à réaliser l'être en dehors du devenir, ne refuserait pas à la conscience qui s'écoule la véritable réalité, puisqu'elle *verrait* précisément la réalité dans le devenir de la conscience. Et cette *philosophie de l'expérience* pourrait envisager, elle aussi, l'anomalie et le mal comme inexplicables; mais elle n'identifierait pas l'anomalie mauvaise au devenir comme tel : bien plutôt, elle l'admettrait, comme fait indéniable et mystérieux, au sein du devenir. Elle n'aurait pas besoin, d'ailleurs, de supposer à l'anomalie mauvaise un principe agissant et secret, puisque, renonçant à taxer d'illusoire le monde de l'expérience, elle n'aurait nul besoin d'un principe de cette illusion. Dès lors, la liaison mystérieuse des phénomènes et leur rigoureuse solidarité ne s'imposerait plus à elle; admettant un devenir réel et non fantas-

magorique, elle accepterait dans sa vision et la nouveauté et les forces créatrices[1].

Est-ce donc que, de ce point de vue différent, la *vision* de Spir apparaîtrait comme vaine? Nullement. La critique de Spir, fondée sur cette vision qu'il eut des choses, a nettement montré, et que le temps n'est pas une illusion subjective, et que l'existence dans le temps est fuyante et toujours étrangère à soi, et que la vie intérieure est elle-même une fuite et une aliénation constante, et que cette nature en voie d'écoulement perpétuel n'est point divine, et que la science dont cette nature est l'objet n'a rien de commun avec la religion. Et la vision que Spir a formulée de la Réalité Divine n'est pas moins précieuse. Il a montré nettement aussi que Dieu n'est pas un principe physique mais spirituel, et que c'est en se rattachant à ce principe spirituel que l'être en devenir qui s'échappe à soi-même irrémédiablement peut se constituer en vérité, et que c'est par son effort de réalisation du Divin que la nature physique s'organise. Mais cette double vision de la philosophie dualiste de la Norme et de l'anomalie n'est pas incompatible avec la vision de la réalité qui fonde la philosophie du Devenir. Bien plutôt, le dualisme qui oppose la nature physique au monde spirituel, étant la formule d'une double *vision* des choses, fait partie intégrante de cette philosophie de l'expérience totale. Et puisque la critique idéaliste de Spir, déniant au Divin toute nature physique, voit en lui, d'un point de vue purement spirituel, le monde des *normes*, comment ne pas identifier avec ce règne des *valeurs* et de ce qui *doit être* la nature du Divin? Spir refuse à bon droit à ce monde des valeurs le mode d'existence des êtres conscients; à bon droit il le soustrait au devenir, pour l'envisager comme éternel. Mais l'être qu'il lui attribue, s'il n'a rien de physique, n'est rien autre chose que sa qualité même; le Divin, supérieur à la conscience mais susceptible d'orienter la conscience, peut donc résider dans la conscience, bien que la conscience soit incapable d'en épuiser la plénitude, donc incapable de le comprendre. Le problème de l'existence et de l'action du Divin se ramène, dès lors, à celui de l'existence et de l'action des *valeurs*. La religion et la science sont vraiment conciliables parce qu'étran-

1. Cf. W. James et Bergson.

gères l'une à l'autre ; elles sont vraies l'une et l'autre parce qu'elles procèdent l'une et l'autre de l'expérience ; elles sont distinctes l'une de l'autre, parce qu'elles se rattachent à des expériences essentiellement distinctes. Et la conciliation entre elles peut se formuler selon les termes mêmes de la philosophie de Spir : l'objet de la religion est scientifiquement inconnaissable ; l'objet de la science est religieusement inexplicable.

J. Segond.

LES CONDITIONS BIOLOGIQUES DE LA TIMIDITÉ

Toute personne intimidée n'est pas nécessairement timide, mais la crise d'intimidation est, sans contredit, le symptôme le plus remarquable de la timidité constitutionnelle et le psychologue qui veut expliquer celle-ci commence naturellement par étudier celle-là. Aussi bien, une excellente description en a-t-elle été donnée par M. Hartenberg[1], c'est un côté de la question sur lequel il n'y a guère à revenir. Nous ne nous arrêterons pas non plus sur l'étiologie de la crise : il est suffisamment établi qu'elle survient, chez le prédisposé, quand il sent l'attention d'autrui se fixer sur sa personne. Enfin le retentissement des crises sur le caractère a fait, également, dans l'ouvrage précité, l'objet de fines analyses. Ce sont là trois points que l'on peut considérer comme acquis. Mais la *pathogénie* de la crise reste obscure. Nous connaissons assez bien le contenu, les effets et le déterminisme superficiel de ce trouble : nous ne savions rien de précis sur la nature de la diathèse qui en est la cause véritable.

Ce n'est pas que les explications aient manqué. Il en est une, par exemple, que la plupart des timides professent d'instinct parce qu'elle s'harmonise à merveille avec leur expérience intime. Ils se sentent violemment émus pendant la crise : c'est donc qu'ils possèdent à un haut degré le tempérament émotif : la timidité est un phénomène d'*hyperémotivité*[2]. Tel est le point de vue auquel s'est notamment placé M. Hartenberg. — Mais il paraît résister difficilement à l'analyse ou au rapprochement avec les faits

Soutiendra-t-on qu'en fait, *dans l'intervalle de leurs crises*, les timides soient plus enclins que les autres hommes aux émotions

1. *Les Timides et la Timidité*, F. Alcan, 1901.

2. Sous une forme ou sous une autre la conception *noble* de la timidité est très en faveur : « Le timide, dit M. Faguet, est un homme à qui Dieu n'a pas fait la grâce d'être taupe envers lui-même et d'être aveugle au comique qui émane de lui. » (*De la Vieillesse*, p. 52.)

vives? Je trouve, dans mes observations, une quantité de timides, des femmes et des jeunes filles principalement, dont la dominante psychologique est l'égalité d'humeur, l'équilibre, la sérénité. Rien de moins impressionnable, non plus, que l'âme d'une foule de fonctionnaires dont la timidité ne s'affirme que trop par l'abstention systématique des initiatives les plus désirables. Enfin ce n'est pas davantage un excès d'impressionnabilité qui paraît avoir caractérisé Maine de Biran, l'un des plus authentiques parmi les timides illustres. A la lecture de ce Journal où l'on ne perçoit d'autre intonation que celle de l'inquiétude sourde, du mécontentement un peu morne de soi-même, on est tenté de répéter ce que Renan disait des dernières années de Marc-Aurèle : « Le mouvement de la vie dans cette âme était presque aussi doux que les petits bruits de l'atmosphère intime d'un cercueil. » Amiel, qui, selon la sagace distinction de M. Hartenberg lui-même, ne fut pas proprement un timide mais un irrésolu, posséda une sensibilité bien autrement vibrante.

Mais si tous les timides ne sont pas des émotifs, que d'émotifs en revanche, ne sont aucunement timides ! Si Rousseau fut à la fois un grand émotif et un grand timide, on ne saurait trouver d'hypersensitif mieux caractérisé qu'A. de Musset qui, cependant, montra dans le monde autant d'aisance que Rousseau y étala de gaucherie et de lourdeur et fut, comme lui, toujours vibrant d'enthousiasme lyrique, de dépit, de passion amoureuse. Si donc on avait établi par l'expérience la liaison constante de la timidité et de l'émotivité, on serait encore tenu de dire quelles modalités complémentaires doivent s'ajouter à celle-ci pour produire celle-là. Qu'un sujet très impressionnable soit fortement ému au contact des hommes, cela se conçoit. Mais pourquoi éprouverait-il l'émotion d'intimidation plutôt que celle de la colère ou de la bienveillance? La marque du tempérament *oratoire* est précisément une sensibilité extrême à l'excitant social; mais la présence des autres hommes, qui déprime le timide, exalte au contraire chez l'orateur toutes les puissances mentales.

Une variante de la même thèse a été soutenue par M. Dugas qui, dans son livre sur *La Timidité*, fait consister cette affection dans une exagération du besoin de sympathie; par cette expression l'auteur désigne tantôt la propriété qu'ont les âmes de vibrer à

l'unisson, tantôt le besoin d'affection et d'estime. Mais, sous l'une et l'autre forme, sa pensée appelle les réserves formulées plus haut. Si l'on observe, non les timides littéraires chez qui l'expression verbale amplifie presque toujours les sentiments, mais ces timides obscurs dont la société fourmille, on ne trouvera rien de semblable à cette exaltation de l'instinct sympathique. Expliquera-t-on par le besoin d'être aimé le cas d'un jeune homme de dix-huit ans qui préfère subir la souffrance de la faim plutôt que de manger en chemin de fer sous l'œil de deux ou trois personnes qu'il n'a jamais vues et qu'il ne reverra jamais? — ou celui d'un garçon d'une quinzaine d'années qui, pour se rendre d'un village à un autre, fait un détour de plusieurs kilomètres à travers champs afin de ne pas traverser une bourgade où quelques inconnus, sur le pas de leurs portes, pourraient le regarder passer? — Une relation fixe fût-elle d'ailleurs établie entre les deux choses qu'il y aurait encore à se demander si, loin d'être la cause de la timidité, cette préoccupation excessive de se concilier la sympathie d'autrui, n'en serait pas bien plutôt l'effet. — La conduite des timides, sur ce point, rappelle fort celle de ces fonctionnaires chez qui le souci permanent d'éviter les « affaires » et de prévenir les inimitiés provoque une intempérance d'affabilité.

Enfin, c'est, du point de vue méthodologique, une prétention difficilement recevable, que d'expliquer la prédisposition à une classe d'émotions par la propriété générale de l'émotivité. Explication toute verbale, en somme, comme celles dont l'abus discrédita la scolastique. Mais surtout il convient de rappeler que l'émotivité n'est plus regardée aujourd'hui comme une modalité simple de la vie mentale et qu'elle ne deviendra intelligible elle-même que définie en fonction de l'activité, comme l'expression, harmonieuse ou défectueuse, des opérations cérébrales qui adaptent le sujet à son milieu.

C'est du moins la méthode qu'a inaugurée M. Janet et qui lui a permis, dans son magistral traité des *Obsessions et de la Psychasténie*, de déterminer la maladie du scrupule comme une lésion spécifique de la *fonction du réel*. L'insuccès des théories émotionnelles nous invite à en tenter une application délibérée au problème de la timidité.

*
* *

Il est naturel, avons-nous dit, d'en commencer l'étude par celle de la crise d'intimidation; mais nous venons de voir que les auteurs s'étaient égarés en considérant, en celle-ci, le plus abstrait de ses caractères, je veux dire, la violence des phénomènes affectifs qui la remplissent; il reste donc de l'examiner dans le contenu concret qui lui donne sa marque individuelle.

L'émotion d'intimidation a tous les caractères de la peur; la description même de M. Hartenberg a mis ce point hors de doute.

Mais, dit cet auteur, l'intimidation ne peut être qu'une fausse peur, puisque, de la peur, « l'étiologie naturelle et légitime fait défaut[1] ». Nous ferons l'hypothèse inverse : si l'intimidation est une variété de la peur c'est que, dans les circonstances qui la provoquent, les conditions objectives et subjectives de cette émotion sont enveloppées à quelque degré; c'est que le sujet se trouve en face d'une éventualité dangereuse et ne se sent pas les ressources suffisantes pour la conjurer.

Exclure *a priori* la présence d'une éventualité dangereuse dans l'étiologie de l'intimidation, c'est admettre tacitement qu'il n'y a pas d'autre forme de danger possible que le danger physique, c'est oublier que notre personnalité se compose de deux parties, non moins essentielles l'une que l'autre : le moi organique, faisceau héréditaire de besoins et d'aptitudes motrices, et, comme épanouie sur ce tronc, moins compacte sans doute, mais d'une extension infiniment plus vaste et se ramifiant en tous sens à l'infini, la *personne sociale*. Nous n'existons pas seulement par les sensations viscérales ou sensorielles et les démarches auxquelles elles nous incitent, mais par tous ceux de nos semblables qui ont, de nous, quelque perception. Vérité rebattue, dira-t-on, depuis Pascal[2]! Il n'est donc que plus surprenant qu'on n'ait pas aperçu les conséquences qui en découlent. Car l'instinct de conservation, nécessairement coextensif à toute notre personnalité, ne peut manquer de s'attacher à cette portion de nous-même que nous avons projetée

1. *Loc. cit.*, p. 4.
2. « Nous ne nous contentons pas de la vie que nous avons en nous et en notre propre être; nous voulons vivre dans l'idée des autres d'une vie imaginaire. (*Pensées*, article II-1.)

dans l'âme d'autrui, ni d'exprimer, par des sentiments spécifiques, les accroissements et diminutions d'être qu'elle est susceptible d'y éprouver; il ne doit pas s'émouvoir seulement des dangers qui menacent le corps, mais de tous les jugements qui peuvent déprécier le moi social.

Or, toutes les fois que nous nous offrons à la perception d'un de nos semblables, nous suscitons nous-mêmes l'*éventualité d'un jugement dépréciatif* et celle, par conséquent, d'une destruction partielle de notre être. L'ironie, l'objet par excellence de l'appréhension des timides, ne signifie-t-elle pas qu'autrui nous tient pour rien, nous anéantit dans son opinion[1]?

La réalité de ce danger est d'ailleurs soulignée par certains caractères qui lui sont propres et qui dérivent des circonstances de sa production. Le danger physique, est, en effet, par nature, limité à l'instant de la durée et au point de l'espace où il s'est manifesté; l'opinion défavorable qu'une personne a conçue de nous peut au contraire subsister indéfiniment dans sa mémoire, comme elle peut, par contagion imitative, passer de son esprit dans celui d'un autre et ainsi de suite, à l'infini. Cette propriété de persistance et de multiplication illimitées. n'est que trop familière au timide et l'intuition obsédante qu'il en a fournit parfois un aliment aux ruminations postérieures à la crise; elle explique en outre, au moins partiellement, certaines particularités de sa conduite et, par exemple, qu'il lui soit souvent impossible d'affronter la présence d'une personne aux yeux de qui il s'est une fois senti ridicule; elle explique encore que sa gêne, en présence d'un groupe de personnes, soit incommensurable avec celle qu'il eût éprouvée devant chacune d'elles en particulier; il sent, en effet, que la possibilité de communiquer entre elles suffira pour leur inspirer des réflexions ironiques dont aucune ne se fût peut-être avisée isolément. Aussi bien un timide ne quittera-t-il guère une société, sans s'imaginer entendre, dans le bruit de la porte refermée, les éclats de rire qui saluent son départ.

Mais toute personne, du fait du contact social, n'éprouve pas l'intimidation. C'est que, nous l'avons dit, pour constituer

1. La Bruyère : « La moquerie est, de toutes les injures, celle qui se pardonne le moins; elle est le langage du mépris et l'une des manières dont il se fait le mieux entendre. » (*Les Caractères*, *De l'Homme*.)

l'émotion de la peur, une condition supplémentaire est requise. Il ne suffit pas que le sujet perçoive au dehors une éventualité dangereuse; il faut encore qu'il se sente incapable de la surmonter. Un habile nageur n'aura pas de crainte dans une barque mal équilibrée, ni un homme vigoureux et bien armé dans un endroit réputé dangereux; l'émotion de la peur est essentiellement l'impuissance de l'être vivant à réorganiser, sous la forme exigée par les circonstances, la masse des énergies nerveuses dont l'instinct de conservation est la synthèse.

Si donc le contact social ne trouble que certaines personnes, c'est qu'il réussit à organiser chez les autres une réaction de défense au moyen de laquelle il se neutralise lui-même psychologiquement.

La nature de cette réaction doit pouvoir se déduire du rôle qu'elle remplit. Elle a pour fin d'inhiber dans l'esprit d'autrui la disposition éventuelle à l'ironie et d'y susciter, si possible, le sentiment opposé du respect, de la considération. Or si variés que soient ses objets, l'ironie suppose toujours chez celui qui l'éprouve, une présomption de supériorité, vis-à-vis de celui qui l'inspire[1]; elle naît de la perception, fondée ou non, d'une certaine faiblesse chez autrui : son réducteur spécifique sera donc la démonstration de la force. Pour éviter d'être tenu pour rien, il faut faire sentir qu'on est quelqu'un : il faut être en quelque mesure intimidant pour ne pas être intimidé. En d'autres termes, il faut savoir présenter à celui de qui l'on veut se défendre les apparences physiognomoniques auxquelles la perception morale nous a appris de bonne heure à mesurer la force; il faut lui offrir les signes immédiatement suggestifs d'une personnalité consistante; mieux encore, il faut lui donner l'impression que cette personnalité devient telle, précisément au contact de la sienne et que, sous ce stimulus, elle se recueille et se concentre comme pour une action dont lui-même serait l'aboutissement. Cette exigence se trouve remplie quand notre regard fixe celui d'autrui et à proportion de la fermeté avec laquelle il le soutient.

1. J. Sully, *Essai sur le Rire*, p. 133 de la traduction française (F. Alcan) : « Un sentiment de supériorité est impliqué, sinon tacitement affirmé, dans les formes de rire qui s'adressent nettement à une personne... Tout ce qui ressemble à un sentiment d'infériorité vis-à-vis de la personne risible arrête le rire du spectateur. »

On reconnaîtra sans peine que cette mimique est réalisée chez une personne dans la mesure même de son indépendance d'esprit à l'égard de l'opinion; on la trouve, à un point remarquable de perfection, chez ceux, par exemple, qui, promenant par le monde une situation fausse et se sachant la cible toute prête de la malignité publique, tiennent les railleurs en respect « en se couvrant de leur regard direct comme d'une épée tendue ». Mais le timide manifeste à l'extrême la disposition inverse : comment n'a-t-on pas vu que c'était là, dans la crise, le signe cardinal autour duquel s'ordonnent les autres symptômes? Tous les timides ne rougissent pas; tous ne balbutient pas, n'ont pas de mouvements automatiques des bras ou des jambes : mais tous ont la même impuissance à soutenir le regard; et le battement des paupières, quand ils s'y efforcent, le dérobement des globes oculaires attestent assez le fléchissement de leur personnalité.

L'intimidation est essentiellement cette impuissance à s'affirmer, *à constituer le système expressif auquel correspond subjectivement le sentiment de l'assurance*. Et, conformément à une loi psychologique bien connue, la conscience de cette faiblesse réagit sur sa cause. A se sentir trop incapable de se défendre contre un danger possible, le sujet en vient à transformer en réalité toute possibilité de cette sorte. Ceux qui ont peur dans l'obscurité y voient volontiers des fantômes; celui qui est impuissant contre l'ironie déclarée ne peut s'empêcher de voir partout de l'ironie cachée; l'*obsession du ridicule* est l'aboutissement normal de la timidité profonde.

Ajoutons, pour compléter le tableau de la crise, que, faute de recevoir une affectation téléologique, les forces réunies par l'écorce cérébrale se dépenseront, conformément à la loi de dérivation [1], en opérations inférieures où prédomineront, suivant les tempéraments, soit les réactions proprement viscérales (rougeur, battements de cœur, sueurs froides, etc...) soit ces ruminations consécutives auxquelles nous avons déjà fait allusion [2].

1. La loi de dérivation, établie et formulée par M. Janet est d'une application très générale (voir *Obsessions et Psychasthénie*, t. I, p. 551, F. Alcan).

2. Ce mode de dérivation mériterait une étude particulière qui fournirait, pour le dire en passant, un nouvel argument contre les théories émotionnelles. Il est hors de doute que chez quelques grands timides — les plus gravement atteints peut-être — les manifestations organiques peuvent être relativement atténuées, le symptôme essentiel consistant dans la tendance du sujet à se fixer sur le souvenir de la crise, à ruminer sans fin sur les circonstances et les

*
* *

Il reste à savoir pourquoi certains sujets sont ainsi incapables de s'affirmer en face d'autrui. Cette question nous fait pénétrer au cœur du problème pathogénique.

Nous devons avant tout préciser ce qu'il faut entendre par *la difficulté d'une opération psychologique*. Une synthèse est complexe, dira-t-on, à proportion du nombre des éléments qu'elle englobe. Selon M. Janet, qui a incidemment abordé notre problème, il est plus difficile d'exécuter une action en public que de la faire dans la solitude, parce que l'esprit doit ajouter à la pensée de l'acte, celle des témoins[1]. Mais on ne voit pas de commune mesure entre les deux sortes de pensées. Pour un écolier, additionner dix nombres est plus difficile que d'en additionner deux ; mais le surcroît de difficulté que la présence de témoins ajouterait à la seconde opération la rendrait-elle équivalente à la première ? Au regard du sens intime, est-ce la même tension mentale qui est nécessaire dans les deux cas ? Assurément l'espèce de synthèse dont il s'agit, dans l'action sur les personnes, est toute différente de celle qui a pour fonction de souder en un seul système une multiplicité d'états de conscience.

On peut essayer une autre explication. L'activité de l'être vivant ayant pour fin de modifier le monde extérieur par l'intermédiaire de ses muscles, une réaction serait complexe à proportion du nombre et de l'ampleur des contractions musculaires où elle doit aboutir. L'impossibilité de l'effectuer résulterait alors de l'épuisement des centres qui commandent les muscles intéressés.

Mais la constitution de la mimique de l'assurance ne fait intervenir que les muscles les moins volumineux de l'organisme et n'exige qu'une quantité infinie d'innervation. Voici, d'autre part, une curieuse observation de M. Janet, le cas de Tr., cette jeune

témoins de celle-ci, à attribuer à ces derniers des dispositions hostiles et comme le plaisir confus du mal qu'ils font subir, à se sentir, en un mot, sous leur attention persistante et comme inhibé par elle. Il est inutile d'insister sur la parenté psychologique de cette disposition et de la mentalité persécutée et sur le germe d'interprétation délirante qu'elle recèle. La préoccupation excessive du « qu'en dira-t-on ? » n'est-elle pas l'embryon des fameuses hallucinations de l'ouïe ?

1. On trouvera à la fin du tome Ier des *Obsessions et Psychasténie*, l'indication des endroits où M. Janet a touché, en passant, le problème de la timidité.

ouvrière qui a pour métier de fabriquer des fleurs en porcelaine et pour caractéristique, la maladie une fois déclarée, de ne plus pouvoir choisir entre les différentes courbes de pétales qui se présentent à son imagination, d'osciller indéfiniment de l'une à l'autre. Dira-t-on que les centres épuisés ne peuvent plus faire les frais de la réalisation de l'image ? Mais la malade accomplit à tout instant des actes matériellement plus considérables. La vérité est tout autre. Si Tr. ne peut plus se décider entre deux courbes de pétales, c'est que la crainte de ne pas réussir son travail éveille, par association, celle de perdre sa place et l'idée de toutes les difficultés auxquelles elle se trouverait alors en butte.

Ce cas peut être regardé comme le prototype de l'indécision scrupuleuse qui nous aidera elle-même, par généralisation analytique, à déterminer l'aboulie de timidité. Les scrupuleux, en effet, n'ont pas toujours la même peine à se résoudre. Ce qu'ils appréhendent, par-dessus tout, ce sont les résolutions définitives [1], qui, en engageant la destinée dans une voie absolument arrêtée, posent par cela même dans l'avenir, à des échéances indéterminées et en nombre illimité, des obligations pratiques inéluctables (ainsi le mariage, le choix de la carrière, etc...) [2]. Réunies dans une même pensée ces obligations sont senties, dans le présent même, comme une sollicitation massive à agir. Il n'est pas surprenant que la volonté débile de l'aboulique succombe sous un tel fardeau : pour subvenir aux résolutions de cette sorte, il faut se sentir un excès de vigueur cérébrale et, pour ainsi dire, un crédit inépuisable d'énergie nerveuse, où imputer, au fur et à mesure, les dépenses qu'elles nécessiteront.

Si donc, comme l'analogie nous le suggère, l'action où échoue le timide présente une difficulté du même ordre, c'est qu'il entre également, dans la constitution des personnes d'exiger, de qui agit sur elles, une dépense prolongée d'énergie. La psychologie « interspirituelle » nous sera ici un guide précieux. L'une des idées les

1. « Les abouliques redoutent surtout les actes définitifs : ils voudraient toujours avoir une porte de sortie qui leur permette d'échapper. » (Janet, ouvrage cité, II, p. 312.)

2. On trouve, chez Amiel, dissimulé sous le sophisme idéaliste, cet effroi des résolutions définitives : « Je voulais l'amour central et profond. J'y crois encore... Et si je dois rester seul, j'aime mieux emporter mon espérance et mon rêve que de mésallier mon âme. » (*Journal*, I, p. 63.)

plus neuves que Baldwin ait développées est, sans contredit, celle de la distinction qui s'établit de bonne heure, dans l'esprit de l'enfant, entre les choses et les personnes, ou, pour employer la suggestive terminologie de l'auteur, entre les « objets-choses » et les « objets-personnes » [1]. Ces derniers ont en effet des caractères qui ne tardent pas à leur donner, dans la conscience enfantine, une place incomparable. En premier lieu leurs démarches convergent, pour la plupart, sur l'enfant et c'est d'elles que lui viennent presque tous ses plaisirs et toutes ses peines. Une association étroite se forme ainsi de bonne heure entre l'instinct de conservation et la perception des personnes. En second lieu, tandis que les objets-choses n'ont qu'un petit nombre de réactions, bientôt familières, les manifestations des objets-personnes sont au plus haut degré déconcertantes par leur variété; elles semblent jaillir, suivant des lois capricieuses, d'un fond intarissable. En un mot les personnes se constituent de bonne heure dans la pensée de l'enfant comme des sources de réactions spontanées dont sa propre personne a le pouvoir d'éveiller l'activité, mais d'une façon trop imprévisible pour que toute leur conduite ne reste pas enveloppée d'une atmosphère de contingence.

Au fur et à mesure des progrès de la vie consciente et de la formation de l'idée du moi, cette notion se développe et s'enrichit, mais sa signification essentielle ne varie pas. D'une façon de plus en plus subtile, l'instinct de conservation reste éminemment intéressé par les personnes, si bien que le plus léger effleurement social éveille aussitôt l'impression familière et vive « *qu'il s'agit de quelque chose nous concernant* », *que notre intérêt vital est en cause*; nous savons qu'en se projetant dans une autre conscience, notre personne y devient le point de départ possible d'une action dirigée vers elle, cette action fût-elle réduite à un jugement de valeur sur notre mérite; mais le fond de spontanéité d'où elle procède nous laisse ignorants du résultat de la riposte à laquelle elle nous invite; peut-être celle-ci n'aura-t-elle pas d'autre effet que d'affermir la personne qui en est l'objet dans la disposition morale que nous aurions voulu supprimer; nous devons donc nous sentir en mesure de la répéter autant de fois qu'il apparaîtra indispensable :

1. Voir notamment, *Le Développement mental chez l'enfant et dans la race*, chap. VI, § 3, chap. XI, § 3. (F. Alcan.)

comme les résolutions définitives, *l'action sur les personnes enveloppe la nécessité de son renouvellement indéfini.*

Toutefois l'aspect si spécial de la dérivation émotive, chez le timide, donne à penser qu'il y a, dans le type d'action que nous étudions, quelque chose de plus. Et en effet la spontanéité essentielle des personnes n'oblige pas seulement à prévoir la répétition illimitée de leurs démarches; elle laisse encore planer une incertitude radicale sur la forme précise que celles-ci revêtiront et sur le fait même de leur production : la réaction qu'elles réclament doit donc s'organiser dans la conscience de cette ambiguïté. C'est, du point de vue biologique, une difficulté nouvelle et qui fait ressortir encore l'analogie profonde de la timidité et de la peur [1]. On sait que le pouvoir terrifiant d'un objet diminue avec l'accoutumance et, d'autre part, que l'influence intimidante d'une personne s'émousse avec la *familiarité.*

Mais une particularité plus remarquable fait apparaître, à travers leur analogie profonde, la différence spécifique du cas du timide et du cas du scrupuleux. La synthèse volontaire où échoue ce dernier représente, en effet, une phase essentielle dans la construction du moi; l'aboulique subit donc un véritable arrêt de croissance morale : c'est, chez lui, comme une défaillance de la morphogenèse spirituelle. Mais l'ajournement de cet effet à un avenir indéterminé et son caractère négatif en dissimulent aux yeux du sujet la véritable nature. L'aboulique qui ne peut se résoudre au mariage ne sent pas qu'il s'anéantit partiellement. — Au contraire le danger impliqué dans le contact social est senti par le timide comme la menace positive d'une destruction *imminente* : à toutes les exigences que la réaction de défense doit remplir déjà, une autre s'ajoute donc, non moins considérable : l'obligation de s'élaborer dans le moindre temps possible, de s'improviser au plus vite. Or s'il est une vérité psychologique que l'expérimentation ait mise hors de doute, c'est que la difficulté d'une opération est directement proportionnelle à la brièveté du délai imparti pour l'exécuter [2].

1. Les ténèbres sont, par excellence, le lieu de la peur, parce qu'elles sont le réceptacle des éventualités dangereuses :

« Grand Dieu! rends-nous le jour et combats contre nous! »

2. C'est pourquoi les timides ont si souvent « l'esprit de l'escalier ».

Ajoutons, enfin, que dans cette espèce de duel auquel se ramène, en son fond, l'action de personne à personne, il ne s'agit pas seulement d'être fort, mais d'être plus fort que l'adversaire; et la force de chacun est faite en partie de la faiblesse qu'il devine chez l'autre. Le timide sait bien que la moindre défaillance de sa part aggrave la situation : et la précarité sentie de sa réaction commençante agit comme un facteur supplémentaire de désorganisation. Son impuissance intime s'accroît de toute celle qu'il laisse paraître : de là les progrès foudroyants de la crise et la profondeur du collapsus où elle aboutit.

Pour une écorce insuffisante, l'action sur les personnes a donc la valeur d'un stimulus épuisant : elle réunit toutes les conditions de la crise de psycholepsie.

*
* *

Il est une forme de l'expérience psychologique qui convient tout particulièrement pour illustrer notre thèse : je veux parler de l'exercice actif de l'autorité, du commandement.

Pour obtenir de quelqu'un l'exécution d'un ordre, il faut en fixer l'idée au centre de son esprit, dans cette situation privilégiée où elle tient sous sa dépendance la motricité. Cela suppose que les idées susceptibles de la lui disputer ont été éliminées. Toutefois l'espèce de monoïdéisme dont il s'agit ici est bien différente de celle que réclame la suggestion somnambulique : pour qu'une suggestion « prenne » chez une hystérique, il faut que le vide ait été fait préalablement dans la conscience de la malade; l'idée peut alors s'y dilater tout entière comme sous une force d'expansion interne; mais l'esprit de l'homme normal qui subit un ordre reste « polyïdéique »; ce à quoi vise celui qui commande c'est à étouffer dans leur germe les velléités de résistance que sa tentative même peut susciter, c'est à maîtriser, avec une conscience claire de sa nature, ce que nous avons appelé *la spontanéité essentielle de la personne*. Il y parvient en appelant sur lui-même toute l'attention de celui qu'il prétend dominer, de manière à lui donner l'impression aiguë d'une personnalité tout entière concentrée dans la volonté irréductible d'obtenir de lui l'exécution de son ordre, — tendue de telle façon que toute démarche contraire à son attente

provoquera instantanément une démarche réductrice d'une énergie supérieure; la tension de la volonté inductrice semble alors pénétrer dans la volonté induite comme une force inhibitrice; quand elle est assez grande, l'obéissance semble assurée par un véritable pouvoir de fascination[1].

Ces démarches réductrices, dont la prévision déconcerte toute pensée d'insubordination, se résument essentiellement dans l'utilisation des sanctions légales dont dispose celui qui commande; et l'éclat de son regard, la fermeté impérieuse de l'accent et du geste affirment efficacement l'assurance intime où il est de les pouvoir appliquer, au fur et à mesure des circonstances, et si imprévues que les sursauts de la volonté adverse fassent ces dernières, avec le maximum de rapidité et de sûreté dans l'ajustement. L'exercice de l'autorité est la pierre de touche de la volonté dans ses manifestations sociales.

C'est dire que, pour le timide, il doit être une pierre d'achoppement. Comment un sujet, que trouble le plus léger frôlement de l'attention d'autrui, pourrait-il prendre l'initiative de concentrer sur lui cette attention? Quelqu'un que la seule présence de ses semblables prive de la direction de lui-même, ne saurait évidemment prétendre, sous la même influence aggravée, à diriger la personne d'autrui[2]. Aussi bien si l'on avait observé ceux des timides que les circonstances obligent à mener une vie active, on aurait reconnu sans peine que l'exercice de l'autorité leur est, par excellence, la fonction inaccessible. Il ne manque pas de timides dont le frottement social a usé peu à peu l'émotivité, qui, dans un salon, savent se tenir et causer avec toute l'aisance désirable, mais qui restent définitivement incapables de faire fléchir sous la leur une autre volonté. Tous les témoignages que j'ai recueillis s'accordent sur ce point. Imposer la soumission à un subalterne indiscipliné, « remettre à sa place » un inférieur impertinent est, pour les timides constitutionnels, la chose difficile et douloureuse entre

1. Il faut relire le récit de la fameuse scène où Bonaparte, général encore obscur, vint prendre le commandement de l'armée d'Italie et dompta, d'un regard, ses généraux mutinés (cité par G. Lebon, *La Psychologie des foules*, p. 120).

2. La fixation du regard d'autrui, condition première du commandement, porte au summum le stimulus épuisant et, par conséquent, la dérivation consécutive.

toutes. « Quand je dois donner un ordre, au milieu de l'attention générale, écrit une institutrice, j'éprouve le pire des supplices. »

L'exercice de l'autorité, en effet, — c'est une circonstance intéressante à noter — a généralement lieu devant témoins et la difficulté s'accroît pour le timide de toutes les conséquences d'un échec possible. Le « primum movens » de l'intimidation, rappelons-le, est la crainte de la dépréciation dont notre moi social peut être l'objet. Mais le moi social de chacun de nous est composé de moi divers, inégalement importants, inégalement socialisés. Le plus essentiel est évidemment celui que crée en nous la collectivité comme telle et qu'elle constitue d'un certain quantum d'attributions définies; s'avérer publiquement incapable de les exercer, c'est se discréditer dans l'opinion d'une façon tout autrement profonde que par le manquement à quelque prescription de la mode; la fonction qui, chez un homme énergique, sert la volonté de puissance, peut devenir pour le timide l'occasion de la plus complète déchéance : la déconsidération professionnelle atteint au cœur la personne sociale.

Les échantillons les plus remarquables de timidité se trouveront donc dans les professions où l'obligation de commander est prépondérante. Je ne rappelle que pour mémoire le martyre des professeurs qui ne peuvent assurer la discipline dans leur classe. L'armée fournirait quelques cas particulièrement intéressants. Nous avons recueilli l'observation d'un officier, un lieutenant, d'une timidité tout à fait exceptionnelle. Sorti de Saint-Cyr dans un rang honorable, il n'avait pu, en plusieurs années de vie militaire, se débarrasser de son infirmité. Ne frayant jamais avec ses camarades, il n'entrait dans la cour de la caserne que les yeux baissés, rougissait et balbutiait quand un simple soldat venait lui parler et laissait, en toutes circonstances, ses sous-officiers décider pour lui. Il parvint de la sorte jusqu'au grade de capitaine où son incapacité, décidément trop éclatante, le fit mettre en non-activité.

Une revue complète de la question comporterait, entre autres choses, une étude du développement de la timidité, depuis la première enfance où ses manifestations se différencient lentement de celles de la peur[1], jusqu'à la timidité professionnelle à caractère

1. Voici une fillette de sept ans et demi, normalement développée au physique et au moral, de qui son institutrice, pendant la classe, ne peut obtenir une

obsédant. Ce travail ne serait pas à sa place ici. Mais nous voudrions achever l'établissement de notre thèse en cherchant de quelle sorte de vérification expérimentale elle est susceptible.

*
* *

M. Hartenberg a imaginé une bien ingénieuse expérience pour mettre en évidence l'émotivité des timides[1]. Mais il reconnaît lui-même qu'elle est pratiquement d'une exécution difficile. On peut concevoir une autre méthode moins scientifique d'apparences, mais plus sûre en ses résultats.

L'insuffisance fondamentale de l'activité, d'où procède la phobie des contacts sociaux, ne saurait en effet s'épuiser dans ce seul symptôme et l'on doit pouvoir découvrir la psychasthénie du timide ailleurs que dans sa timidité. Il y a donc lieu d'observer le plus grand nombre possible de timides authentiques et de procéder à l'inventaire exhaustif de leur activité. — Les faits recueillis au cours de cette enquête, qu'on ne saurait faire trop vaste, pourront se répartir sous trois chefs.

A. *Activité motrice.* — C'est la manifestation primordiale du vouloir-vivre; on doit donc s'attendre à la trouver lésée chez ces individus; à l'encontre cependant des observations de M. Janet qui signale chez ses psychasténiques une maladresse exceptionnelle, j'ai pu observer chez bien des timides un goût prononcé et des aptitudes suffisantes pour les diverses formes du travail manuel : ouvrages à l'aiguille chez les femmes, menuiserie ou travaux analogues chez les hommes. « Je n'ai pas de plus grand plaisir que de démonter et remonter une bicyclette », me dit un jeune employé qui rougit quand un de ses collègues lui adresse la parole. « J'ai eu de bonne heure un vif penchant pour la menuiserie », m'écrit un instituteur rural dont la timidité a ravagé la jeunesse. Faut-il rappeler enfin le goût de Louis XVI, le plus aboulique des monarques, pour la serrurerie? — Toutefois une observation plus attentive montre

réponse, à moins qu'elle ne la fasse venir auprès d'elle et ne lui permette de répondre à voix basse. Quand sa mère parle d'elle à une autre personne, la petite cache sa figure dans ses bras, d'un air épouvanté. Si l'on insiste pour qu'elle la découvre, on provoque une crise de sanglots. Ce tableau émotionnel diffère-t-il beaucoup de celui du nourrisson qui, à la vue d'un visage étranger, se met à pleurer en détournant la tête?

1. Ouvrage cité, p. 40.

que chez les timides la motricité n'est pas absolument intacte; si elle ne pèche pas, en général, par l'ajustement des mouvements, elle laisse à désirer chez la plupart[1] sous le rapport de *l'abondance et de la vivacité des impulsions*. Presque tous sont des *lents* chez qui la lenteur affecte, il est vrai, non pas tant la contraction musculaire, la répétition automatique d'un mouvement simple (la marche, par exemple) que *la substitution d'un système de mouvements à un autre* : c'est l'initiative motrice qui leur manque. (On sait que la *mise-en-train* est le moment difficile de l'activité.) Aussi bien l'ingéniosité, l'inventivité mécanique, ne se sont-elles jamais trouvées associées, dans mes observations, à un degré un peu considérable de timidité.

B. *Activité intellectuelle.* — Malgré des recherches minutieuses, il ne m'a pas été possible de découvrir une relation constante, ou même fréquente, entre la timidité et une forme quelconque de cette activité. Il est classique d'attribuer aux timides, avec le goût prononcé de la vie intérieure, l'intelligence affinée des choses morales et une répugnance corrélative pour les sciences exactes. Or j'ai trouvé la timidité alliée tout aussi souvent aux aptitudes pour les sciences physico-mathématiques qu'aux aptitudes pour la psychologie; et j'ai même constaté, — rarement, il est vrai, — chez des timides indéniables, une atrophie singulière de la pensée introspective. Il est vraisemblable qu'aucune opération intellectuelle n'intéresse plus particulièrement la fonction du réel, pas même, comme on pourrait le supposer, l'appréhension de la quantité, discrète ou continue, et la synthèse arithmétique[2].

C. *Activité sociale.* — C'est ici, comme on pouvait le conjecturer, que se laisse le mieux saisir le déficit biologique où la timidité a sa racine. Chez l'immense majorité des personnes sujettes à l'émotion d'intimidation on peut observer une *apraxie sociale* caractérisée. Il est vrai qu'une question préjudicielle se pose : comment décider, si cette apraxie et la timidité sont deux manifestations parallèles d'une même diathèse ou si la première n'est pas purement et simplement l'effet de la seconde? On ne peut guère participer aux

1. J'ai observé quelques timides chez qui elle était satisfaisante à tous égards.
2. Les déterminations quantitatives font partie intégrante du donné sensoriel et l'ajustement de la réaction motrice exige, en fait, une appréciation concrète des distances et comme une géométrie élémentaire.

différentes formes de l'activité collective sans s'exposer à la perception des autres hommes...

L'induction biologique permet cependant de tourner la difficulté. On connaît en effet l'étroite dépendance des impulsions motrices vis-à-vis des excitations sensorielles; les portions de l'écorce où s'élaborent les réactions centrifuges sont sollicitées à réagir à proportion de l'abondance et de l'énergie des incitations que leur apportent les fibres centripètes; aussi bien une grande adresse manuelle implique-t-elle toujours une discrimination sensorielle développée à proportion et l'on ne conçoit guère un habile chirurgien qui n'aurait pas appris aisément l'anatomie. C'est d'ailleurs l'abstraction seule qui distingue des parties dans l'unité fonctionnelle de l'arc sensori-moteur. Mais il y a toutes les raisons de supposer que cette unité persiste, sous une forme plus complexe, aux étages supérieurs de l'organisation nerveuse; et, par conséquent, lorsqu'on voit se manifester chez quelqu'un un intense besoin d'expansion économique, on est en droit de conclure à l'existence des conditions correspondantes, on peut inférer la possession des aptitudes mentales nécessaires au maniement des mécanismes sociaux sans lesquels ce besoin ne saurait se satisfaire. Nous pouvons dire encore : l'éveil des impulsions économiques est subordonné à la discrimination des circonstances qui le rendent opportun.

Cela étant, on peut, sans difficulté, observer le timide dans des conjonctures où, toute perspective d'action immédiate ou lointaine étant écartée et sa timidité se trouvant hors de cause, cette forme d'intelligence, s'il la possédait, serait cependant appelée à s'exercer; à tout instant, en effet, la vie sociale présente à sa curiosité quelque point de la technique financière, juridique, commerciale, etc.; il ne répond point à cette invitation ou n'y répond qu'avec mollesse : tel un maladroit qui répugne à s'assimiler le fonctionnement d'une machine ou l'usage d'un outil; les excitations dont il s'agit ne trouvent point en lui de résonnateur approprié; il dispose à leur égard d'une quantité surprenante d'inattention spontanée[1].

1. Cette anesthésie ou cette dysesthésie économique produit une variété de pseudo-désintéressement que M. Paulhan eut pu ajouter aux faits de « simulations » étudiés dans son si pénétrant ouvrage sur *Les Mensonges du caractère*. F. Alcan, 1905.

On ne saurait fournir une meilleure illustration de cette vérité que les aveux de Maine de Biran. Non seulement il est intimidé en public et recherche d'une façon maladive la bienveillance de tous et de chacun, mais il proclame son inintelligence naturelle des questions administratives. « J'ai pensé que pour faire de l'effet à la Chambre, il faudrait que je pusse prendre aux matières politiques qui s'y traitent, le même intérêt que je prends aux choses de spéculation... Généralement... je n'entre point assez avant dans aucune des affaires de la vie : je n'entends rien à ce mélange d'intérêts, j'y suis de glace et je ne donne aucune attention à ce qui se dit ni à ce qui se fait[1]. » On trouverait chez Rousseau des aveux analogues.

Idéologues souvent prestigieux, ces sujets ne savent manifestement pas se servir des représentations techniques ; ils n'entendent rien au jeu de ces mécanismes que la société a montés et qui fournissent à une personnalité normalement expansive les conditions de son épanouissement. C'est que les représentations idéologiques sont légères si l'on peut dire, de toute la distance où elles se trouvent de se convertir en réactions sur le réel ; les autres sont toutes lourdes des actions concrètes où elles aboutissent en développant leur contenu. Quelle modification du réel, physique ou social, peut bien sortir de concepts comme ceux de « substance pensante », de « cause finale » de « libre arbitre » ? Mais les idées que désignent ces expressions : « interjeter appel », « lancer une assignation » « pratiquer une saisie-arrêt. » etc... sont moins des idées que des *schèmes d'action*, la notion familière *de l'attitude mentale à adopter pour produire dans le réel des changements définis.*

En définitive les timides n'ont pas l'intelligence d'une certaine catégorie d'idées parce qu'ils n'ont pas les impulsions que ces idées dirigent et qui — réciproquement — les créent, en orientant et en fixant, d'une façon systématique, l'attention sur leurs objets.

Mais il n'y a rien là qui ne s'accorde avec la thèse que nous soutenons. La timidité, avons-nous vu, est essentiellement l'impuissance à s'affirmer en face d'autrui, à lui faire sentir qu'on est fort pour obtenir de lui ce respect, cette soumission qu'inspire naturellement le spectacle de la force : le timide, en un mot, est

1. Maine de Biran, *Sa Vie et ses Pensées*, publiées par E. Naville, p. 146.

celui qui est trop éloigné de pouvoir transformer la personnalité d'autrui en un instrument au service de la sienne; sa timidité atteste un *self-feeling* insuffisamment vivace; elle n'est qu'un aspect particulièrement frappant d'une apraxie plus générale.

Ceci nous explique pourquoi les fonctionnaires les plus timorés sont, toutes choses égales, les plus routiniers, les moins féconds en initiatives réformatrices, les moins prompts à s'aviser de celles mêmes, qui, en diminuant le travail de leurs subordonnés, leur concilieraient cette bienveillance dont ils sont avides; — et nous comprenons à l'inverse que le génie de l'organisation administrative se soit trouvé uni chez Napoléon à la volonté la plus impérieuse qui ait jamais été.

*
* *

A l'issue de ce travail, nous voudrions marquer la limite qu'il nous paraît actuellement impossible de franchir et la réserve d'inconnu qui subsiste au delà.

A l'explication par l'hyperémotivité — obscure et inexacte à la fois — nous avons substitué la théorie psychasthénique. La timidité nous semble suffisamment caractérisée, du point de vue de la biologie abstraite, comme l'inaptitude à effectuer les opérations requises pour la sauvegarde et l'accroissement du moi social. Mais si la timidité est toujours le fait d'une écorce insuffisante, par contre, toute insuffisance de l'écorce ne produit pas la timidité. C'est ainsi que l'indécision, portée à un degré pathologique, caractérise parfois à elle seule certaines mentalités, à l'exclusion de toute autre trace de timidité; ou, si ces deux symptômes sont réunis, l'un d'eux, en général, prédomine sensiblement : Amiel, par exemple, fut beaucoup plus irrésolu que timide, Rousseau beaucoup plus timide qu'irrésolu. L'autoritarisme des abouliques dont l'alternance avec la timidité, au sein d'une même famille, est l'une des plus curieuses découvertes cliniques de M. Janet[1], se présente aussi comme l'expression spécialisée d'une faiblesse mentale qui contre-indique, dans une certaine mesure, la timidité. — On pourrait en dire autant de la disposition cérébrale que crée un léger degré d'alcoolisme héréditaire; il résulte des renseignements

1. *Les Obsessions et la Psychasthénie*, II, p. 92, 360, 370.

que j'ai recueillis auprès de divers instituteurs que, parmi les enfants d'alcooliques, relativement nombreux dans la population scolaire de Paris, la proportion des enfants timides serait plutôt inférieure à ce qu'elle est parmi les enfants normaux : la faiblesse de l'écorce se manifeste chez eux par l'instabilité de l'attention, la prédisposition aux réactions violentes, mais non par l'émotion de la peur devant les personnes. — Enfin on peut voir la timidité alterner avec des troubles plus graves que l'autoritarisme ou l'indécision. Des deux fils d'un père dipsomane, l'un fut un grand timide, sans autres troubles, qui, pour réduire au minimum ses relations sociales, prit le parti de demeurer toute sa vie à la campagne; l'autre agité, inquiet, hanté d'idées hypocondriaques et d'idées de persécution, autophilique, marqué de la constitution paranoïaque, mais hardi, aventureux, aussi éloigné qu'il se peut d'être timide, courut le monde à la recherche d'actions héroïques, et finit par trouver la mort dans un combat colonial.

Cette dernière observation nous paraît marquer assez bien l'état actuel du problème : *deux écorces cérébrales étant l'une et l'autre privées de l'intégrité fonctionnelle, quelles conditions particulières doivent se greffer sur la diathèse commune pour produire une maladie aussi nettement individualisée que la timidité?*

La psychologie, normale ou pathologique, ne nous fournit, à ce sujet, aucune indication. On ne saurait dire que la timidité est liée à un *degré* déterminé d'abaissement cérébral puisqu'on la rencontre chez des sujets très inégalement abaissés comme Rousseau et Maine de Biran et puisqu'elle fait défaut chez des paranoïaques; on ne peut pas dire davantage qu'elle résulte de l'association de cet abaissement avec telle modalité du caractère normal car on la trouve associée, en fait, à tous les caractères possibles, à ceux de l'orgueilleux, du modeste, du doux, de l'irritable, de l'altruiste ou de l'égoïste; et nous avons dit assez longuement, dans la partie critique du travail, pourquoi il ne saurait être question d'invoquer le caractère émotif.

Comparant les cas d'Amiel et de Rousseau, M. Hartenberg a proposé une explication : si Amiel ne connut pas l'intimidation dont Rousseau eut tant à souffrir, c'est qu'il était dépourvu de ces passions vives qui obligèrent Rousseau à se mêler à la société... Mais les grands événements de la vie de Rousseau, ses initiatives

littéraires, semblent plutôt avoir alimenté chez lui les idées de persécution ; ses crises d'intimidation éclataient au contraire pour les raisons les plus futiles, le désir d'entrer dans une pâtisserie, ou l'obligation d'adresser un compliment à une fillette rencontrée par hasard chez ses hôtes. Croit-on qu'Amiel, dans sa vie mondaine ou sa carrière de professeur ne rencontra pas mille fois l'équivalent de ces occasions banales d'intimidation? Rousseau était timide et Amiel ne l'était pas, voilà tout!

Il vaut mieux avouer notre ignorance. Les idées directrices fournies par M. Janet nous ont permis de déterminer la *pathogénie générale* de la timidité : mais sa *pathogénie différentielle* reste à faire.

L. Dupuis.

LA RÉALITÉ SOCIALE

Pour l'esprit naïf ou le « bon sens » la vérité coïncide avec la réalité. Il en est autrement pour un philosophe. Les études sur la logique de la science nous ont amené, il y a bien longtemps, à séparer ces deux concepts. Les études de ce genre prouvent en effet que loin de tendre à la coïncidence la vérité s'éloigne de la réalité à mesure que la science progresse et embrasse des cercles plus larges.

La réalité — c'est ce qui est donné immédiatement; la vérité est le produit de l'élaboration de la réalité; c'est l'œuvre de notre raison. Pour les sciences physiques (y compris les sciences naturelles) la réalité est le *fait* sensible; la vérité — les *théories scientifiques*. Elles ne peuvent jamais coïncider — l'auteur a démontré pourquoi[1] — et le travail scientifique serait bien infructueux s'il ne faisait que nous amener par un détour au point de départ. Mais toutes les deux sont formées d'éléments analogues, d'éléments intuitifs. De là vient l'illusion de l'identité de leur caractère essentiel : on est enclin à voir dans les théories scientifiques une réalité *plus réelle* que celle du fait, une réalité voilée par l'illusion des sens cachée derrière le phénomène sensible. De là la conception de la vérité comme coïncidence du savoir avec la réalité.

Pour nous, au contraire, la vérité n'est qu'un produit idéal établissant l'harmonie entre la réalité et la raison[2]. L'harmonie peut être ébranlée par l'élargissement de notre réalité — faits nouveaux, si nous parlons de vérité scientifique — et doit changer, par conséquent, avec le progrès. La vérité est donc plastique, mouvable,

1. Voyez *Les Principes de la science au point de vue épistémologique*, 1903 (polonais) et autres travaux antérieurs.

2. Voyez dans la *Revue philosophique*, 1909, septembre, *L'explication scientifique*, etc.

c'est un idéal de l'esprit et non un fait à saisir et à enregistrer[1].

Essayons d'appliquer ces résultats à la science de la société.

Ne paraît-il pas admissible que les échecs subis par les sociologues dans leurs tentatives de saisir les phénomènes sociaux sous un point de vue intégral sont dus au manque de discernement de la réalité et de la vérité dans ce domaine, et surtout à ce que l'idée de la réalité sociale n'est pas proprement établie?

Les sociologues posent rarement le problème de la réalité sociale. S'ils le font, ils sont enclins à une solution dans le sens du positivisme. Or le positivisme n'admettait qu'un type unique des sciences, et ce type était celui des sciences physiques. La réalité sociale devait donc être conçue, selon cette admission, comme sensible et matérielle. On se demandait : Qu'est-ce qui correspond en sociologie à la colonne de mercure; à l'index d'une horloge, et l'on répondait : le fait social est une chose et non une idée.

Mais la société même, est-elle un fait sensible? Peut-on trouver un caractère purement sensible qui puisse être considéré comme signe infaillible de la vie sociale?

Voyons d'abord quels sont les caractères de la réalité sensible.

La réalité sensible est ce qui nous affecte et ce qui, étant indépendant de notre pensée est modifiable par nos actions. L'affection que nous éprouvons de la part de la réalité est double : la réalité est *connaissable*; elle est aussi *dynamique*, c'est-à-dire qu'elle agit sur notre volonté. La connaissance de la réalité est *immédiate*; son action sur la volonté est *indirecte* : elle dépend des sentiments que l'action dynamique évoque dans notre conscience. Ce sont les caractères de la réalité que nous embrassons sous le terme de Nature.

Si nous essayons de saisir la société sous ce point de vue, celle-ci disparaît en nous laissant en face d'individus formant les éléments d'une réalité cosmique. L'analyse de la société entreprise dans ce sens nous amène à une multitude d'individus capables d'entrer en relations mutuelles au moyen de signes ou de sons. C'est tout ce qu'on peut obtenir par la méthode objective. Mais cette somme d'individus avec leur capacité d'interaction est loin

1. Voyez la conférence d'habilitation faite à la Faculté philosophique de Léopolli; imprimée dans la *Revue philosoph. polonaise* en 1899.

d'être une société. C'en est tout au plus une possibilité. La méthode scientifique, expérimentale ou d'observation est essentiellement analytique et individualiste : la vie sociale lui échappe.

Nous nous trouvons dans la même position qu'un mécanicien qui vient de décomposer un mécanisme compliqué : il a devant soi une multitude de parties dont chacune manifeste une adaptation pour la mettre en corrélation avec une autre. Mais la liaison même devient insaisissable de même que la fonction de la totalité.

Mais, dira-t-on, la méthode scientifique n'exclut pas la synthèse. Sans doute, seulement cette synthèse nous mène dans une direction différente de celle qui est l'objet de la science sociale. En voilà un exemple. L'auteur d'un livre récent[1] s'est proposé d'étudier la société au point de vue purement scientifique en éliminant tous les états et éléments subjectifs. Il ne voulait la considérer que sous sa face extérieure. Cette étude l'amena à une analyse admirable du langage comme adaptation corrélative de l'organe de la voix et de celui de l'ouïe avec leurs embranchements dans le cerveau. C'est ici que se trouve la *possibilité* du lien social. Mais ce lien même échappe à l'analyse. Et quand l'auteur revient à son sujet et essaye de définir la civilisation il se transfère subitement, malgré sa décision primitive de ne regarder la société que du dehors, au point de vue subjectif, et commence à parler d' « idées », d' « inventions », etc.[2].

Est-il donc impossible d'éviter cette inconséquence? Oui, nous pourrions ne parler que des liaisons entre les neurones et de « traces » dans le système nerveux; d'impulsions dirigées vers les muscles du larynx et respiratoires. Mais nous n'en serions que plus éloignés d'une synthèse sociologique. Chaque phrase exprimant une idée se décomposerait en une série de sons et chaque son en une série compliquée de mouvements et d'impulsions nerveuses pour sa « prononciation »; en une infinité de relations associatives pour sa « compréhension ».

En définitive nous pourrions peut-être aboutir dans notre synthèse (en admettant nos connaissances physiologiques parfaites) à une reconstruction automatique des faits collectifs par des

1. M. Erasme Majewski dans sa *Science de la civilisation*, Paris, 1908.
2. Chap. XXXIII et ultérieurs.

moyens d'une complicité inouïe, sans pouvoir saisir la signification toute subjective de ces faits, ni nous former l'idée des produits sociaux, comme la science, l'art, la morale, le droit, la religion qui font le vrai ciment de la société. Cette dernière ne nous apparaîtrait que comme une abstraction, dénuée de réalité.

La réalité sociale par conséquent, si elle existe, doit être d'un ordre différent de la réalité sensible. En effet, ce qui échappe à l'observation extérieure de la société, c'est le lien qui unit les individus. Ce lien est invisible et intangible[1]. On peut, il est vrai, déduire son existence d'après certains phénomènes extérieurs; si l'on observe une société en y étant étranger. Au contraire il est senti immédiatement par ceux qui en font partie.

Essayons de nous rendre compte de ce qui nous fait admettre un lien social ou un *consensus* — c'est bien là le caractère de ce lien — dans le cas où nous observons une société (ou ce qui est présumé comme telle[2]), d'une manière parfaitement objective, c'est-à-dire parmi les êtres dont le langage (nous appelons ainsi tout genre de signes de communication) nous est absolument étranger et dont les états psychiques ne peuvent présenter que des analogies très éloignées des nôtres, comme c'est le cas pour les communautés animales, ces embryons d'une vie sociale. C'est avant tout une *coopération*; la constatation d'une action commune ou de ses résultats (fourmilières, constructions des castors, des termites, etc.).

En effet l'action commune, l'action coordonnée de plusieurs individus même pour un but passager peut être considérée comme la forme la plus simple de la sociabilité, comme un embryon ou plutôt la cellule-mère du lien social.

Que présente cet élément vu du dedans?

Une coopération aussi peu importante et passagère qu'elle soit, implique d'abord l'idée du but pour lequel elle existe; puis un plan d'action commun — tout au moins dans la conscience de ceux qui dirigent l'action — et une conscience de la nécessité d'obéir pour

1. La vision et le toucher sont les deux sens dont les éléments seuls forment nos concepts scientifiques. On pouvait du reste ajouter que le lien social est inaudible — pour ceux qui n'entendent pas la langue de la société étudiée. Or entendre la langue veut dire participer à l'âme sociale.

2. Nous ne voulons pas trancher ici la question si les communautés animales peuvent être nommées sociétés. En tout cas on peut les considérer comme des embryons d'une vie sociale.

atteindre le but, de la part de ceux qui se soumettent à la direction.

Ce sont ces idées et ces sentiments qui forment le *lien social*. Ce lien peut être passager, finissant au moment où le but est atteint. — Telle est, par exemple, la situation d'un groupe de naufragés qui font des efforts communs pour atteindre un navire et se dispersent après avoir atteint la terre ferme. Or, même dans ce cas il reste quelque chose qui rattache ces individus par une liaison quoique purement idéale — le souvenir du labeur commun. Ce souvenir peut être érigé en une relation constante et formelle. Tel fut l'Ordre de Cincinatus formé par les officiers qui combattirent dans la Guerre de l'Indépendance américaine et comprenant non seulement les aborigènes, mais aussi les étrangers qui vinrent y prendre part.

Cette relation peut s'étendre aussi à la postérité de ceux qui furent réunis pour un but passager : tels sont les « Fils » et les « Filles » « de la Révolution » en Amérique[1].

Quand les conditions favorisent la répétition des liaisons pour l'action commune entre les mêmes individus, les souvenirs qui en restent cessent d'être purement contemplatifs : ils s'organisent, au contraire, pour servir de plan et de règle aux actions communes ultérieures. Le lien social se perpétue et ce n'est que dans ce cas que nous parlons de *société*.

Le *lien social — c'est la tradition généralisée et perpétuée des liaisons pour des buts communs.*

Le lien social ne se dévoile donc dans toute sa richesse et dans sa plénitude que pour l'observation intérieure. L'observation extérieure ne nous fait voir que des symptômes, des fragments insignifiants de cette richesse et de cette unité organique. Il appartient à cet autre genre de réalité qui forme notre monde intérieur, le monde de notre conscience. Le lien social est une réalité d'ordre psychique.

Quels sont les caractères de cette réalité comparés à ceux de la réalité sensible?

Elle est intérieure et connaissable immédiatement; elle est

1. Une société comprenant les descendants de ceux qui combattirent dans la Guerre de l'Indépendance.

modifiable par la pensée et non modifiable par les actions qui, au contraire, en dépendent. Elle n'est pas dynamique : elle est elle-même volonté ou bien ce qui fait naître immédiatement la volonté. Tel est le lien social par rapport à la société prise dans son ensemble. Nous verrons plus tard que ces caractères se dédoublent quand on considère la réalité sociale par rapport aux individus et que dans ce cas ses caractères apparaissent intermédiaires entre ceux de la réalité physique et ceux de la réalité psychique.

Le lien social est réel. Il y a plus : c'est l'unique réalité de la société comme telle.

En effet, rejetez les institutions, les traditions, tous les produits idéaux d'une société, ses aspirations et ses espérances pour l'avenir, et la société n'existe plus : il n'y a que juxtaposition d'individus et leurs rencontres fortuites telles que les chocs des molécules gazeuses dans l'hypothèse cynétique. L'image de l'atomisme scientifique, image calquée sur la réalité sensible des choses séparées par l'espace, est transférée dans le domaine social. Et comme la conception mécanico-atomistique ne put jamais expliquer la conscience, qui est l'âme de l'individu, de même l'atomisme social est incapable d'expliquer la société parce que le lien des consciences individuelles qui est l'âme sociale, lui échappe.

Avant d'aller plus loin nous devons répondre à quelques objections qui se présentent naturellement. On pourrait se demander d'abord, si nous ne commettons pas un abus de termes en appelant le lien social une réalité.

Au point de vue épistémologique — rappelons l'admirable analyse de J. St. Mill dans son *Examination du système de Hamilton* — la réalité extérieure ou intérieure se résout en possibilités permanentes de sensations ou de sentiments (« permanent possibilities of sensations » et « permanent possibility of feelings »).

Ce caractère se retrouve dans la réalité sociale et la conception n'est pas non plus en désaccord avec le sentiment commun. Les institutions et les prescriptions de la société, ainsi que tous les autres produits faisant partie de l'âme sociale, ne sont en effet que des conditions constantes capables de produire certaines impressions, mais *exigeant pour cela un concours d'individus*. Personne ne doute de la réalité du *Requiem* de Mozart ou de la *Neuvième Symphonie* de Beethoven. Mais leur réalité n'est nullement sensible.

Le papier rayé et couvert des signes qui en représente les partitions n'est pas évidemment cette réalité : il n'a de sens qu'autant qu'il y a un groupe de personnes capables de comprendre ces signes, c'est-à-dire étant en convention avec ceux qui les ont écrits et de les reproduire en action, en chant, en musique ; qu'il y a un autre groupe capable de trouver un plaisir à entendre cette reproduction. Le plan d'une construction est dans le même cas. Les manuscrits ou les livres ne sont que des moyens additionnaux pour secourir notre mémoire imparfaite et les *Chants* d'Homère n'étaient pas moins réels, à l'époque où ils étaient seulement récités et transmis de génération en génération par la tradition orale qu'ils ne le sont aujourd'hui.

Il n'y a pas un seul fait social — et nous en avons analysé un des plus simples — qui ne contienne ces deux éléments, c'est-à-dire qui ne soit un fait de conscience et qui ne dépasse la conscience individuelle. Il est aussi absurde d'admettre un savant faisant des recherches ou un artiste produisant un objet d'art pour « eux-mêmes » que de supposer un législateur inventant des lois pour son propre plaisir. Chacune de ces fonctions sociales : l'art, la science, la religion, le droit, etc., implique comme condition de son existence une continuité dans la conscience des générations qui se suivent : une tradition orale ou écrite, aussi bien qu'une continuité de conscience parmi les individus coexistants admettant un système de signes conventionnaux.

Quand nous nous approchons d'un conducteur chargé d'électricité à haute tension, nous pouvons nous attendre d'obtenir un choc. De même lorsque nous faisons infraction à une loi ou à une tradition de la société dont nous faisons partie, nous subissons infailliblement les résultats plus ou moins pénibles qui en dérivent.

La loi sociale n'est aussi qu'une possibilité constante d'impressions. Mais il y a cette différence entre ces deux cas : le choc produit par l'électricité peut avoir lieu pour un Robinson à l'île déserte tandis qu'une loi sociale exige au moins un groupe de personnes qui en aient conscience et qui la considèrent comme nécessaire.

La réalité sociale peut donc être aussi limitative et coercitive pour l'individu que la réalité naturelle. Mais elle diffère de celle-ci en ce qu'elle est le produit de la société, c'est-à-dire, le fruit d'une

coopération d'individus dont chacun peut y prendre part dans un certain degré plus ou moins considérable.

Tandis que la réalité sensible se dresse devant nous rigide et inexorable, la réalité sociale est plastique et soumise à la volonté collective. Chaque idée nouvelle la modifie si elle dépasse la conscience individuelle, c'est-à-dire si elle a un retentissement. L'homme domine la première en se soumettant à ses lois; la seconde — en lui donnant des lois. Mais les lois de la nature ne sont que des moyens cognitifs pour introduire la régularité dans le monde extérieur. C'est toujours l'esprit qui est législateur. Seulement les moyens qu'il emploie sont différents : il y a un domaine où sa législation se fait par des moyens cognitifs ou théoriques — nous l'appellons *nature*; il y en a un autre dans lequel la régularité est obtenue par des moyens de la volonté, c'est la réalité sociale.

La seconde objection qui se présente concerne la plénitude de notre conception. Il y a une série d'objets matériels qui sont généralement considérés comme faisant partie de la civilisation et par conséquent appartenant à la société. Notre définition de la réalité sociale comme produit psychique n'exclut-elle pas tous ces objets si importants et si caractéristiques pour les diverses phases du développement social? Ne met-elle pas en dehors de la société tous les produits de l'art et de la technique?

La réponse à cette objection est aussi simple que dans le cas d'un individu. Le caractère matériel de notre corps ne nous empêche pas de faire de la psychologie, c'est-à-dire de séparer dans notre conception scientifique la vie consciente de celle de l'organisme physique, nonobstant qu'en réalité toutes les deux ne sont que deux faces d'un phénomène indivisible. De même lorsque nous considérons un objet de culture matérielle au point de vue de la science sociale, ce n'est point sa matière ni les lois d'après lesquelles il existe et fonctionne qui attirent notre attention. Nous abandonnons cette étude à la science de la nature. Ce qui nous intéresse au point de vue social c'est l'idée ou l'intention que nous y découvrons.

Un monticule que nous apercevons dans la plaine est pour nous une partie de la « nature » jusqu'à ce que nous trouvions des caractères qui nous obligent de le considérer comme un produit des êtres raisonnables. Dès lors nous laissons de côté toute inter-

prétation fondée sur l'enchaînement des causes naturelles; la géologie et l'orographie cèdent leurs droits à la science sociale. Le monticule devient un objet de civilisation et la question qui nous préoccupe est celle des fins : de l'intention de ses fauteurs. Quand nous nous assurons que c'était un tombeau ou une fortification notre désir de connaître est satisfait : le fait est expliqué. Nous ne nous soucions guère des lois naturelles qui participèrent à sa production ou à sa conservation.

La matière n'est dans ce cas que le moyen de symboliser les idées, qu'un instrument de l'âme sociale et c'est la raison pour laquelle nous la laissons de côté dans nos recherches. L'œuvre de la nature peut être supérieure en beauté à celle de l'homme; elle peut l'égaler ou la dépasser en utilité : une caverne, peut, comme habitation, être supérieure à une hutte. Ce n'est pas dans l'effet pour l'homme, mais dans l'homme, comme fauteur, que réside la base de la distinction entre la nature et la civilisation.

On pourrait objecter encore que les relations sociales ne se manifestent pas seulement dans les actions collectives, mais aussi dans les relations d'individu à individu. Mais ces relations, si elles sont sociales, reposent toujours sur la tradition formant le lien social.

Un travail rémunéré, un achat, un prêt, etc., toutes ces relations entre individus, autant que sociales, reposent en dernier lieu sur une série de conventions présupposées et impliquées dans la tradition commune au groupe social. Nous sommes à présent assez avancés pour répondre à la question qui est le sujet de cette réalité psychique? Nous avons même quelque peu anticipé la réponse.

On a plus d'une fois remarqué que la société n'a point de *sensorium commune* qui pourrait servir d'organe à la conscience collective. Mais dans les consciences individuelles il est aisé de découvrir, à côté de l'opposition du « moi » au « toi », toute une série d'éléments qui nous rattachent aux individus, aux groupes sociaux, à la nation, à l'humanité. C'est surtout dans la vie affective que nous découvrons ces liens et l'on peut dire que presque toute notre vie affective — à l'exception des plus élémentaires appétits organiques — en est la manifestation. Depuis l'amour sexuel, accusant l'insuffisance de l'individu, même au point de vue des fonctions organiques, jusqu'aux sentiments les plus élevés et les

plus sublimes : pitié, compassion, amour du prochain, amour de la patrie, de l'humanité, de la science, de l'art, héroïsme, aspiration au sacrifice — nous y trouvons des manifestations de la conscience de notre unité avec le « Grand Être » social.

Mais notre vie intellectuelle et active, si l'on y regarde de près, manifeste notre participation à une conscience sociale à un degré qui n'est pas inférieur à celui de la vie affective. Nos idées sont formées en plus grande partie sous l'influence des idées de nos ancêtres et de nos contemporains. La science, l'art, la religion et tous les biens spirituels sont des produits de la société et cette même société dirige nos actions, soit en leur prescrivant des limites et des normes sous formes de lois ou de coutumes soit en nous inspirant l'amour des idéaux.

Le *lien social n'existe que dans la conscience des individus, mais il dépasse la conscience individuelle* : ce sont des idées et des souvenirs qui ne peuvent être formés qu'en commun.

On peut donc parler d'une *âme sociale*, malgré qu'elle ne se manifeste que dans les consciences individuelles. Cette âme sociale diffère sous maints rapports de l'âme individuelle. Elle la dépasse dans le temps : elle est continue malgré les changements des générations et la mort des individus. Elle la dépasse aussi par la richesse de son contenu : l'âme sociale embrasse tout ce qui dans l'activité des individus sortait des bornes du « moi » mesquin et égocentrique; tout ce qui a été assez important pour être conservé dans la mémoire collective qui est la tradition.

L'âme sociale ne peut pas être identifiée à la somme de ce qui est enregistré dans les consciences de tous les individus formant la société à un moment donné. Les œuvres d'art et de science, les idées politiques et sociales, inaccessibles aux générations d'une certaine époque peuvent perpétuer l'œuvre de la civilisation et devenir une source de régénération pour celles qui viendront y puiser, mieux douées, ou dans des conditions plus favorables.

Tel fut le cas de la Renaissance. Sous une forme beaucoup moins importante le même phénomène se répète continuellement. Combien d'auteurs et d'idées inconnues à leurs contemporains ou méprisées par eux deviennent des sources fécondes d'inspiration pour les générations suivantes. On peut même affirmer que, à chaque moment donné, la somme des richesses contenues dans

l'âme sociale surpasse infiniment le contenu actuel de la conscience collective, sans parler du petit nombre de personnes qui embrassent ce contenu dans sa plénitude relative. Sous ce rapport, du reste, il y a encore analogie entre la conscience sociale et l'âme individuelle, puisque celle-ci ne contient à chaque moment donné qu'une partie insignifiante de son vécu sous forme consciente.

L'âme sociale embrasse donc tout le vécu de l'humanité assimilé à la société donnée et sous une forme qui peut le rendre compréhensible et le transmettre aux consciences individuelles.

Il est aisé de voir que ce lien est l'unique réalité sociale et par conséquent l'unique objet de la science sociale. Il embrasse tous les souvenirs communs et tous les buts futurs de la communauté. Il exige, par conséquent, une continuité dépassant l'individu et les générations dans le temps, comme il le dépasse par son contenu. Nous avons appelé cette réalité *âme sociale*. L'histoire l'a saisie depuis longtemps sous sa face universelle et sous l'aspect dynamique en la nommant *civilisation*.

La civilisation est la somme des valeurs produites par l'homme. C'est cette somme des valeurs qui, s'accroissant continuellement, forme le lien social et par conséquent la réalité sociale.

La réalité sociale est donc le lien social qui est de nature psychique et qui se réalise dans la conscience des individus en les dépassant en même temps par son contenu et par sa durée. C'est l'âme sociale au point de vue sociosophique; la civilisation au point de vue historique. C'est un monde des valeurs par opposition au monde des choses, formant l'objet des sciences physiques.

W. M. Kozlowski.

VARIÉTÉS

L'ŒUVRE PHILOSOPHIQUE DE V. BROCHARD

Victor Brochard. — ÉTUDES DE PHILOSOPHIE ANCIENNE ET DE PHILOSOPHIE MODERNE, *recueillies et précédées d'une introduction par* V. DELBOS. Un volume de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*, in-8°, XXVIII-560 p., Paris, Félix Alcan, 1912.

En même temps qu'il apporte à la mémoire d'un Maître un juste et pieux hommage, ce livre rend aux amis de la philosophie et de son histoire le plus précieux service, et ils ne sauraient être trop reconnaissants à Mme V. Eugène-Lambert d'avoir, en le publiant, réalisé l'intention de Victor Brochard, ainsi qu'à M. Delbos d'y avoir donné ses soins et d'en avoir si exactement marqué toute la portée dans une sobre et pénétrante introduction. On y trouve rassemblées vingt-quatre études, dont une est inédite, les autres dispersées dans divers périodiques (quelques-unes, parmi les plus importantes, ont paru dans cette revue), et qui manifestent, avec autant d'éclat que le reste de son œuvre imprimée, les qualités brillantes et fortes de cet esprit si personnel et si vigoureux. Ajoutons que par l'harmonie des tendances diverses qui s'y déploient, par la constance d'une méthode parfaitement sûre d'elle-même, ce recueil factice possède le rare privilège d'une remarquable unité.

Il y a même dans la constatation de cette unité quelque chose de profondément émouvant. Qu'on se rappelle en effet l'affreuse épreuve qui, en immobilisant Brochard, en le condamnant à la nuit perpétuelle, l'avait contraint par degrés à poursuivre ses travaux dans des conditions qui, pour une volonté moins héroïque, pour une intelligence moins richement douée eussent été d'insurmontables obstacles. Or il serait difficile à son lecteur non averti et qui suivrait les étapes de cette production dans leur ordre chronologique, de soupçonner une telle brisure dans l'existence de l'auteur, de percevoir le moment où les moyens normaux de la recherche scientifique commencèrent de se refuser à lui. De la période qui s'étend de ses thèses de doctorat (*De l'erreur*; *De assensione Stoici quid senserint*, 1879) à la publication de cet incontestable chef-d'œuvre qu'est le livre sur *Les Scep-*

tiques grecs (1887), appartiennent, avec la note sur *Descartes stoïcien* [320-326], les importants articles, sur *la loi de similarité dans les associations d'idées* [446-461] (1880), sur *la logique de Stuart Mill* [384-445] (1881), sur *la croyance* [462-488] (1884). En 1888, il lit à l'Académie des Sciences morales une lumineuse communication sur *les arguments de Zénon d'Élée contre le mouvement* [3-14], question qu'il reprendra en 1893 : *Les prétendus sophismes de Zénon d'Élée* [15-22]. L'*Archiv für Geschichte der Philosophie* publie en 1889 *Protagoras et Démocrite* [23-33] et en 1892 une très savante et très ingénieuse étude sur *la logique des Stoïciens* [221-238]. En 1891 le livre de M. Adam et le commentaire dont Barthélemy Saint-Hilaire avait accompagné son rapport à l'Académie lui fournissent l'occasion de consacrer à *la philosophie de Bacon* un substantiel article [303-319]; en 1896, dans une courte note, il insiste très heureusement sur les rapports du *Traité des passions* de Descartes avec *l'Éthique* de Spinoza [327-331]. Mais peu à peu les menaces du mal implacable, dont il observait, sans illusion, les progrès depuis plusieurs années, sont devenues un fait accompli. Alors sa production intellectuelle, loin de se ralentir, s'accroît, et il faut compter au nombre de ses plus admirables travaux des études dont chacune a été comme une conquête sur la souffrance : en 1900, *le Devenir dans la philosophie de Platon* (en collaboration avec M. L. Dauriac [95-112]) et *les Mythes dans la philosophie de Platon* [46-59]; en 1901, *l'œuvre de Socrate* [34-45] et *l'éternité des âmes dans la philosophie de Spinoza* [371-383], de tous les modernes celui auquel Brochard s'est le plus volontiers attaché : sans doute parce que, plus voisin qu'aucun autre de l'esprit moral des anciens, il satisfaisait mieux, à ce titre, ses propres aspirations. Une seconde étude, qu'on n'a connue qu'après sa mort, ne le cède en rien à la précédente pour la nouveauté des idées et la belle ordonnance de l'exposition : *le Dieu, de Spinoza* [332-370]. Des deux célèbres articles sur *la Morale ancienne et la morale moderne* [489-503] et sur *la Morale éclectique* [504-538], le premier appartient aussi à cette même année 1901 et le second l'a suivi de près. En 1902 paraissent en outre un solide et judicieux article sur *les Lois de Platon et la théorie des Idées* [151-168], et la notice [539-559, Appendice] sur Francisque Bouillier, à qui en 1900 il avait succédé à l'Institut. Enfin, depuis 1903 jusqu'à la mort de Brochard en 1907, chaque année est marquée par de nouveaux travaux où s'affirment avec autant d'autorité que jamais la vigueur et l'élévation de la pensée, la sûreté et la rigueur des déductions, l'éclatante originalité et la richesse des aperçus : *la Morale d'Épicure* (294 sqq.), *la théorie du plaisir d'après Épicure* [252-293], *la Morale de Platon* [169-220], *sur* le Banquet *de Platon* [60-94], *la théorie platonicienne de la participation d'après le* Parménide *et* le Sophiste [113-150]. C'est de la même époque que date encore (cf. Delbos, *Introd.* XIX) la seconde étude, inédite, sur *la logique des Stoïciens* [239-251], où il discute les objections d'Hamelin

(*Ann. philos.*, *XII*) contre quelques-unes des conclusions de son premier article sur le même sujet.

Dans le cadre étroit de ce compte rendu, il est impossible d'examiner comme il conviendrait chacune de ces études et d'en montrer, par une analyse suffisamment exacte et claire, la richesse et l'élégante solidité. Dans l'*Introduction*, M. Delbos a dessiné le tableau le plus précis de l'activité scientifique de Brochard dans ses œuvres diverses; on ne saurait en mieux faire comprendre la signification essentielle, dans l'ensemble comme dans les parties. J'essaierai seulement de donner quelque idée des qualités séduisantes et fortes qui rayonnent de tout ce livre, et de l'inspiration qui l'anime. — Est-ce, tout d'abord, la pensée d'un historien ou bien d'un philosophe qu'il y faut chercher? Brochard n'a pas conçu, semble-t-il, la possibilité de séparer les deux choses. Si nos croyances sont l'œuvre d'un choix (477-479), n'est-ce pas un devoir pour le philosophe d'être historien, c'est-à-dire de motiver, en partie tout au moins, ses préférences par une intelligence exacte de ce qu'ont fait autrefois de grands esprits, pour poser les mêmes problèmes ou pour les résoudre? Demander à la réflexion personnelle, entièrement livrée à elle-même et non éclairée par l'histoire, les raisons de ces préférences, c'est se priver d'un excellent moyen de « prendre une conscience plus nette de ses propres théories » et d'apporter à ses idées des corrections utiles (489, cf. 478); c'est s'exposer à faire un choix aveugle et arbitraire. Rien ne vaut l'histoire pour préserver le philosophe de la vanité, odieuse à cet esprit probe et clair, des constructions hâtives et frivoles. Il visera donc partout le progrès même de la réflexion philosophique, avec la méthode de l'histoire pour instrument de cet effort. — Ce n'est pas à dire que, chez Brochard, la recherche historique ne prétende en même temps à l'objectivité. En tant qu'instrument elle a sa valeur propre, et elle est solidement soutenue par les textes, dont elle essaie, par l'analyse interne et par la comparaison, de tirer tout ce qu'ils enferment. Nul mieux que lui n'a su en extraire ce qu'ils ont de significatif, la formule ou le mot qui constituent ce « vrai centre de perspective d'où on peut découvrir tout l'ensemble d'un système et en apercevoir l'unité » (255). Il groupe les textes, les manie avec un art souple et précis qui donne l'impression de la puissance, jamais celle de l'effort ni de l'apprêt. Il les soumet à des discussions serrées et pénétrantes, dont ce livre offre d'excellents modèles. Les interprétations enfin témoignent, presque à chaque page, de deux qualités qu'il est rare de trouver si heureusement associées : une ingéniosité hardiment inventive qui sait où il faut toucher pour renouveler d'un coup la face de tout un système (voyez par exemple l'examen critique auquel il soumet la conception classique du spinozisme), en même temps qu'un juste sentiment de la mesure et une prudence avisée. Pour en donner quelques exemples entre beaucoup d'autres, il suffira de dire avec quelle finesse et quelle sûreté il limite, dans la question

platonicienne, les prétentions de la stylométrie : Platon n'a pas renié la doctrine de l'Idée transcendante, et sur ce point capital il faut rester fidèle à la tradition; mais ce qu'on doit accorder aux novateurs c'est ce que Brochard avait lui-même, par d'autres preuves, établi contre Ed. Zeller, c'est la composition tardive des grands dialogues dialectiques (151-153, 167). De même il sait également reconnaître les titres de la logique de Stuart Mill et faire valoir ceux de la vieille logique traditionnelle (442-444). Cette impartialité de savant a sa source dans un sentiment moral profond, un grand amour de la justice : « C'est encore un procès à reviser », dit-il à propos de Bacon (304); et de ce loyal effort de sa conscience équitable pour redresser les préventions ou les jugements injustes, la tradition doit profiter aussi bien que la nouveauté. Il sait résister à l'entraînement des polémiques : c'est ainsi que la vive attaque qu'il mène contre la morale éclectique ne l'empêche pas de rendre hommage avec insistance à la valeur personnelle de plusieurs représentants de l'école, et notamment de Victor Cousin (507, 536; cf. 542 sq.). Sa conviction n'en est pas moins ardente, et Brochard met au service de ses idées une dialectique merveilleusement incisive et pressante.

Or dans cette façon de traiter l'histoire, il a choisi d'être essentiellement philosophe. Ce qui l'intéresse, ce ne sont pas les faits, ni les doctrines envisagées comme des faits morts, ce sont les idées, ce sont les grandes doctrines dans leur effort, dont la fécondité ne s'épuise jamais, pour traiter les problèmes fondamentaux, ou bien encore celles qui valent par la subtilité et la force de l'examen critique auquel elles ont soumis les notions philosophiques : c'est la philosophie de Platon ou celle de Spinoza, c'est la dialectique des Éléates ou celle des Sceptiques. Mais se faire ainsi l'historien des idées, c'est être philosophe en tant précisément qu'historien, et par là on achève de se convaincre que pour Brochard l'un ne se sépare pas de l'autre. Pour entrer plus avant dans la signification des doctrines, il demande à l'antiquité et à la pensée moderne les éléments de comparaisons fécondes, car « dans son évolution ou dans son progrès la pensée antique a parcouru à peu près les mêmes étapes que la pensée moderne » (238). Sans doute l'affirmation d'une opinion résulte d'un choix personnel et contingent; mais ce qui n'est pas contingent, ce sont les oppositions, les alternatives, les déterminations de la pensée philosophique : Mill et Spencer, comme jadis les Stoïciens, ont opté pour le nominalisme, voilà la part de la contingence; mais à vingt siècles d'intervalle les fruits du nominalisme demeurent les mêmes (236 sqq.). Et, comme Hamelin a émis un doute sur la légitimité du rapprochement tenté entre les Stoïciens et Mill, Brochard témoigne encore de l'intérêt que présentent pour lui de telles comparaisons : il critique vivement celle qu'a proposée son contradicteur, et, s'il cède sur l'exactitude de la sienne propre, c'est pour suggérer, comme plus complète, l'analogie

des Stoïciens avec Leibniz (246 sq., 250 sq.). Quant à Spinoza, il ne peut être compris qu'à la condition d'être rapproché de Plotin et du péripatétisme néoplatonicien (363-368, 378 sqq.). — Mais Brochard a trop le sentiment du réel pour se laisser prendre aux mirages de ces analogies. Il nous met en garde contre la tentation de confondre l'idéalisme platonicien avec l'idéalisme moderne (95), le géométrisme de Platon avec le mécanisme cartésien (105, 108), l'Épicurisme avec le Benthamisme (273 sq., 287 sq.). L'article sur *la Morale ancienne et la Morale moderne* ne met pas seulement en relief les oppositions de l'esprit ancien et de l'esprit moderne sur la morale, mais aussi sur les problèmes de Dieu et de la Matière (489-491). Pourquoi avons-nous tant de peine à entrer dans la pensée des Éléates et à comprendre l'importance que Platon accorde à leur dialectique? Parce que nous ne réussissons plus à retrouver la forte impression que dut produire sur l'esprit ingénieux et subtil des Grecs la formule tranchante dans laquelle Parménide affirma le premier l'autorité de la loi de la contradiction (133 sq.). « Façonnés par vingt siècles de Christianisme », « obéissant à des habitudes d'esprit invétérées » et toutes différentes de celles d'un Grec du IVe siècle, nos esprits modernes sont déconcertés devant la conception platonicienne d'un Dieu inférieur aux Idées (98), devant la doctrine d'une âme universelle (100), devant l'idée que le plaisir puisse être un élément du Souverain Bien (267 sq.). C'est une question de savoir si notre façon d'entendre la morale comme la recherche d'une loi à laquelle notre conduite doit se soumettre « n'est pas une conception toute religieuse qui nous est rendue familière par l'éducation, de longs siècles de tradition chrétienne et d'hérédité » (309). En résumé, philosophe dans l'histoire par son intelligence profonde des idées, Brochard reste vraiment historien par la conscience qu'il a de l'individualité des doctrines et par un perpétuel souci de sauvegarder cette individualité et de la mettre en lumière.

Ce qu'il faudrait encore faire ressortir, c'est l'impression de vie qui se dégage de ce recueil : on y sent une personnalité puissante, dans laquelle à l'autorité de la pensée et du caractère s'ajoutent le grain de sel d'une ironie un peu narquoise, ou parfois l'expression discrète d'une résignation courageuse qui ne cache pas tout à fait sa mélancolie; tous ceux qui ont connu l'accent impérieux ou incisif de sa forte éloquence en retrouveront ici l'écho. Il ne faut pas chercher en effet dans ces études d'histoire une analyse copieuse de la littérature de chaque sujet. Certes Brochard connaît aussi bien que personne les travaux étrangers ou français dont celui-ci a pu être l'occasion; mais ce ne sont pas des catalogues de livres ou d'opinions qu'il entend dresser. Qu'il s'agisse d'interpréter des textes ou de discuter des interprétations qu'il n'approuve pas, son attitude est toujours la même : il proscrit l'érudition lourde, qui étouffe la vie; pour lui la pensée est partout chose vivante et qui ne peut se com-

prendre qu'à condition de la revivre. Ce sentiment de vie se manifeste encore d'une autre façon : par le relief que prennent insensiblement à nos yeux les figures de ces philosophes auxquels Brochard s'attache avec prédilection, celles de Spinoza, d'Épicure, de Platon surtout, dont l'admirable étude sur *le Banquet* contient un portrait, qui n'est sans doute qu'une esquisse, mais singulièrement expressive (66 sq.). De même l'art avec lequel sa dialectique chaleureuse présente les arguments de Zénon d'Élée, dans les articles où il en a si fortement établi la signification et le durable intérêt, donne à cet « honnête vieux philosophe », comme il dit, une personnalité précise : il en fait un ironiste, mais que son ironie, masquant la profondeur de sa pensée, a fait prendre pour un sophiste : « Peut-être, observe alors plaisamment Brochard, ne faudrait-il jamais plaisanter en métaphysique. » (12, 20 sq.) N'est-ce pas du reste ce don de l'ironie qui lui permet d'entrer avec autant d'aisance dans ces « jeux sérieux » où se complaisent Zénon d'Élée ou l'auteur du *Parménide* (115 sq.; cf. 11 sq.)? Ajoutons que dans cette ironie il n'y a nul dilettantisme, et que, si Brochard a aimé la dialectique, il ne l'a aimée qu'en ce qu'elle permet de poser les problèmes et d'en envisager toutes les solutions possibles : de la subtilité, écrit-il, « on ne doit craindre ni l'apparence ni la réalité pourvu qu'on ne sorte pas de la vérité » (457). Il y a dans ce livre un passage où s'expriment bien, à condition d'élargir un peu la signification qu'il a dans le contexte, les tendances toutes pratiques de sa pensée et son éloignement à l'égard d'un exercice de l'intelligence qui ne chercherait qu'en lui-même ses satisfactions : « On peut penser... pour penser; cela s'est vu et peut-être même un peu trop souvent. Mais la pensée sérieuse et utile est celle qui mène à la croyance » (420).

A la vérité ce souci constamment présent d'une réflexion sérieuse et utile se traduit dans le choix même des questions auxquelles successivement s'est attaché Brochard. Ce sont d'abord les problèmes de la vérité et de l'erreur et de la croyance : il cherche à déterminer les conditions de la certitude, et ce qu'il retient du Criticisme c'est son affirmation du rôle de la volonté dans l'affirmation. C'est, à côté, la psychologie du jugement, si finement analysée à propos de l'association par similarité, et, à l'occasion de Protagoras et de Démocrite, la question de la relativité de la connaissance. Les études historiques sur Platon sont tournées vers le problème de la participation, qui répond à la difficulté d'expliquer dans le jugement l'attribution, vers la nature de l'opinion vraie, vers son domaine, le devenir, et son mode d'expression, les mythes, ou encore vers le rôle de l'Amour dans la connaissance. Au milieu de ces recherches, où Brochard démêle avec une rare netteté les applications diverses de la théorie du jugement, prennent place peu à peu les préoccupations morales. A quoi bon faire de la croyance l'acte d'un choix motivé, si la raison ne doit pas justement servir à motiver les croyances les plus capables

de nous rendre heureux? La raison, disons-nous, et non l'intuition des mystiques (cf. Delbos, *Introd.*, XXVII): non pas sans doute une raison abstraite et toute formelle, mais une raison vivante, qui n'exclut d'elle-même aucun des éléments de la vie et qui ne veut se priver d'aucun moyen qu'elle puisse avouer de réaliser la vie dans la plénitude de sa perfection. Toute l'œuvre de Brochard aboutit à la justification d'une certitude morale : c'est que à l'idée chrétienne, adoptée par Kant et par l'Éclectisme, d'une loi morale qui est un commandement et qui exige des sacrifices, doit être substituée une autre croyance, philosophique et non plus religieuse, la seule qui soit conforme à toute la tradition hellénique sans exception, et à laquelle le stoïcisme de Descartes, le néoplatonisme et le stoïcisme de Spinoza ne sont pas infidèles: le but de la vie c'est le souverain Bien, consistant dans l'équilibre de toutes nos tendances, et le plaisir lui-même n'en doit pas être rejeté, car le plaisir est un bien que la raison ne désavoue pas. Plus encore que la morale d'Aristote, la morale épicurienne, mieux entendue, répond à ce qu'il cherche et lui paraît satisfaire aux besoins d'une vie que la destinée accable, mais avec quelque chose de moins tendu et de moins théâtral que la morale des Stoïciens. Il y a en elle, « quelques réserves qu'elle appelle, une âme de vérité et même une vue profonde sur ce qui est l'essence même de la sagesse ». Par la direction qu'elle donnera volontairement à ses représentations, en essayant de faire revivre les jours heureux, notre âme est « véritablement l'ouvrière de sa propre félicité... Elle peut s'abstraire des misères de la vie présente ». Sans doute « dans les cas extrêmes, le remède est d'une application difficile »; mais « les grandes souffrances et les cruelles maladies sont heureusement des exceptions... Au surplus, quand il serait vrai que dans certains cas l'homme ne peut échapper au mal qu'en roidissant dans un effort suprême tous les ressorts de sa volonté et qu'il ne peut se sauver que par l'héroïsme, ce n'est pas l'affaire du philosophe de dissimuler ou d'atténuer les rigueurs de la condition humaine. Il n'est pas tenu de trouver des remèdes faciles. Il a rempli toute sa tâche si ceux qu'il indique sont seulement possibles. » Toutefois il ne suffit pas de chercher en nous seuls, comme le conseille l'Épicurisme, notre recours contre l'adversité; il faut en outre, comme le sage stoïcien, se bien pénétrer de l'inéluctable fatalité des lois naturelles et s'y soumettre « parce qu'*on* ne peut faire autrement et que c'est ce qu'*on* a de mieux à faire ». Qu'on appelle cela, avec la conscience religieuse, soumission à la volonté de Dieu ou bien, avec la philosophie, résignation, c'est « le dernier mot de la sagesse humaine et l'essence même de la philosophie » (283-286, 290-293).

En résumé, d'un bout à l'autre de ce beau livre, à travers la variété des questions traitées, et dont chacune offre l'occasion de constater l'efficacité de l'influence qu'a exercée Brochard, nous voyons se développer une inspiration parfaitement cohérente : la recherche des

conditions de la certitude conduit à l'affirmation d'une certitude morale fondée sur la raison, et la matière de cette certitude est déterminée par la solution même à laquelle a conduit la première recherche. Un rationalisme décidé, allié à une intime tendance volontariste, domine ce développement : ainsi le mysticisme et l'intellectualisme abstrait se trouvent pareillement exclus. Enfin, et par-dessus tout, cette doctrine, en même temps qu'elle est vivifiée par un accent personnel singulièrement attachant, s'appuie d'autre part sur la base solide d'une connaissance historique, qui sait être nettement objective tout en restant philosophique et qui, par l'originalité judicieuse des vues, par la sûreté de la méthode, mérite d'être mise au premier plan dans l'ensemble de ce livre, comme elle est au premier plan dans l'ensemble de l'œuvre de Brochard.

LÉON ROBIN.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

Henri Berr. — La synthèse en histoire. *Essai critique et théorique.* Vol. in-8°, xi-271 p., Paris, F. Alcan, 1911.

Lorsqu'on parle de synthèse historique, on songe involontairement à ces audacieux systèmes dont les philosophes allemands du xviiie siècle et du commencement du xixe nous ont donné tant d'exemples à la fois illustres et caducs et où toute la marche de l'humanité, toute la succession de ses destinées historiques étaient déduites d'une idée *a priori* ou considérées comme l'objectivation et la justification d'une certaine métaphysique propre à tel ou tel philosophe. Quant aux faits historiques eux-mêmes, ils étaient pour le philosophe l'élément accessoire et subordonné de l'histoire, la matière inerte et malléable qu'il pouvait manier, pétrir et façonner à son gré, afin de pouvoir les faire tenir dans le cadre de son système métaphysique, de sa conception *a priori* de l'histoire. Rien ne caractérise d'ailleurs mieux la manière de faire des philosophes de l'histoire que ces paroles bien connues de Fichte que cite également M. Berr : « Le philosophe qui, en sa qualité de philosophe s'occupe de l'histoire, suit le cours *a priori* du plan du monde, lequel plan est clair pour lui, sans qu'il ait aucunement besoin du secours de l'histoire : et s'il fait usage de l'histoire, ce n'est pas pour lui demander la démonstration de quoi que ce soit : c'est seulement pour confirmer par des exemples, utiliser dans le monde réel de l'histoire ce qui a déjà été compris sans avoir recours à son aide. »

Le grand essor scientifique du xixe siècle a eu également sa répercussion dans le domaine des études historiques où il a provoqué une violente réaction contre la synthèse et un mouvement général et irrésistible en faveur du travail d'analyse. Tombant peut-être dans un excès contraire, on a résolument opposé aux idées les faits, en proclamant que les faits forment la matière unique de l'histoire, qu'ils méritent seuls l'attention de l'historien et doivent être analysés, étudiés et décrits pour eux-mêmes, avec une objectivité qui exclut non seulement toute idée relative au passé, mais aussi toute velléité de rattacher, autrement que dans l'ordre chronologique pur, le passé au présent, afin que l'historien ne puisse se laisser influencer par les opinions qu'il est obligé d'avoir sur les événements se déroulant sous ses yeux.

Mais l'exemple des autres sciences était là pour montrer que si l'analyse est le seul procédé légitime et efficace de toute recherche scientifique, elle n'en est que le premier degré, la phase préparatoire : la science ne peut pas s'attarder indéfiniment au travail d'analyse, mais tend naturellement vers la synthèse, qui est son aboutissement nécessaire et logique. Sans contester cette vérité, beaucoup d'historiens ont fait observer que les faits étant infiniment plus nombreux, plus variés et plus complexes en histoire que dans toute autre science et le travail d'analyse y ayant commencé beaucoup plus tard que partout ailleurs, il ne fallait pas mettre trop de hâte à aborder la synthèse, si on ne voulait pas retomber dans les erreurs de jadis et aboutir à quelque nouvelle construction philosophique de l'histoire, aussi arbitraire et aussi éphémère que les anciennes.

Autrement dit, ces historiens semblent bien reconnaître la légitimité de la synthèse en histoire, mais seulement de la synthèse *définitive*. Le caractère paradoxal d'une pareille exigence saute aux yeux. Est-ce que les autres sciences ont attendu leur achèvement complet pour procéder à la synthèse? Une synthèse scientifique est toujours provisoire, car à aucun moment nous ne pouvons savoir si nous avons épuisé tous les faits se rapportant à une science donnée. Il suffit souvent de la découverte d'un seul fait nouveau pour modifier de fond en comble tout l'édifice théorique laborieusement construit par plusieurs générations. Les savants le savent, mais loin de se laisser décourager par une pareille perspective, ils mènent de front le travail d'analyse et celui de synthèse, le premier consistant à rechercher des faits nouveaux, le dernier à récapituler sans cesse les connaissances acquises, en classant, en coordonnant les faits connus, en établissant leurs rapports de plus en plus généraux, en cherchant à les réduire à une théorie explicative.

Pourquoi n'en serait-il pas de même en histoire? En attendant la synthèse définitive, à supposer qu'elle soit possible, pourquoi ne tenterait-on pas, là aussi, une synthèse provisoire? Le travail d'analyse lui-même y gagnerait infiniment, car toute synthèse ou, si l'on veut, toute hypothèse provisoire fournit à l'érudit un fil conducteur, sans lequel il risque de s'embrouiller dans la multiplicité des faits qui s'offrent à son investigation. Parmi ces faits, il en est qui sont plus ou moins importants, présentent une généralité plus ou moins grande, ont exercé ou exercent une action plus ou moins prolongée ou décisive; dans cet amas de faits de tout genre et de toute qualité, un choix s'impose au savant, s'il ne veut pas disperser son attention ni gaspiller ses efforts: et comment ferait-il ce choix, s'il procède dans son analyse sans idée préconçue ou, si l'on aime mieux, sans hypothèse provisoire?

Mais à ces arguments d'autres historiens opposent une question préalable : vous raisonnez, disent-ils aux partisans de la synthèse, comme si l'histoire était véritablement une science. Et c'est ce qu'il

faut précisément démontrer. Il n'existe de science que du général, de ce qui se répète, se reproduit indéfiniment, avec des modalités plus ou moins variées. Or, l'histoire est le règne de l'individuel, de faits qui n'arrivent qu'une fois et dont le caractère essentiel consiste, non dans la coexistence ou la répétition indéfinie, mais dans la succession, dans la fuite ininterrompue, à tel point qu'il n'y a pas deux moments dans l'histoire, aussi rapprochés soient-ils, qui se ressemblent, qui se laissent réduire à un principe unique, embrasser dans une synthèse commune.

Si donc l'histoire est une science, elle ne peut être qu'une science à part, n'ayant rien de commun avec les sciences de la nature, les phénomènes que celles-ci étudient sont soumis à des lois rigides, à des causes mécaniques, dont les effets, loin d'exprimer quelque chose de nouveau par rapport à ce qui existait déjà auparavant, ne sont au fond que des extériorisations des causes mêmes qui les ont produites. La nature s'oppose à l'histoire comme l'identité à la variété, comme le déterminisme rigoureux à l'indéterminisme où tout est accident et hasard.

Telle est, brièvement exposée d'après le livre même de M. Berr, la position actuelle du débat concernant la synthèse historique. Disons tout de suite que de cette synthèse M. Berr est un des champions les plus convaincus, les plus éclairés, les mieux informés. En fondant, il y a douze ans environ, sa *Revue de synthèse historique*, il a voulu concentrer les efforts de tous ceux qui, comme lui, entendaient réagir contre les excès de l'analyse, contre l'érudition pour l'érudition, contre le laisser-aller d'historiens professionnels qui ne voyaient rien au delà du fait particulier, se complaisant tout au plus dans des tableaux d'ensemble, mais évitant des conceptions d'ensemble et admettant sans protestation les affirmations qui tendraient à représenter l'histoire, sinon comme un art, comme une discipline à part n'ayant pas rang dans l'ordre des sciences.

Pour prouver la possibilité de la synthèse, la *Revue* de M. Berr a choisi le meilleur moyen et le plus efficace : elle s'est mise à en faire. Et sa collection offre, à l'heure qu'il est, un ensemble de documents de toutes sortes relatives à l'histoire et à la sociologie et forme un instrument de travail de tout premier ordre pour quiconque s'intéresse à l'évolution que nos idées sur l'histoire ont subie au cours de ces dernières années.

M. Berr n'avait qu'à puiser dans cette mine, à laquelle il a apporté lui-même plus d'une contribution précieuse, pour écrire son livre qui est une mise au point, brève et claire, des principaux problèmes se rattachant à la synthèse historique. Nous l'avons vu établir plus haut que rien ne s'oppose à ce que cette synthèse soit commencée d'ores et déjà, sans attendre que le travail d'analyse soit achevé, ce qui ne se produira probablement jamais.

M. Berr commence par distinguer deux sortes de synthèse : la syn-

thèse érudite et la synthèse scientifique. La première consiste, pour chaque question et pour chaque ensemble de questions, dans la récapitulation du travail déjà fait et dans l'indication de celui qui reste à faire. Et, se conformant à ce programme, la *Revue de synthèse historique* a publié une série de « revues générales » qui peuvent être considérées comme des modèles du genre et suffiront à convaincre les plus sceptiques de la possibilité de la synthèse.

Quant à la synthèse scientifique, sa possibilité exige une démonstration beaucoup plus longue, car nous nous heurtons à son sujet à une foule d'objections théoriques dont nous avons déjà cité quelques-unes et dont certaines ne laissent pas d'impressionner par leur force et leur justesse apparentes.

L'argument considéré comme le plus décisif de tous ceux qu'on oppose à la possibilité de la synthèse en histoire est tiré du caractère particulier qu'on croit devoir attribuer à celle-ci. L'histoire, dit-on notamment, n'est pas une science au sens usuel du mot, car, contrairement aux sciences de la nature, elle est le règne de l'individuel, du changement, de la succession. Il y a du vrai, dit M. Berr, dans cette affirmation, mais elle a le grand défaut de n'envisager qu'un des côtés de l'histoire. Certes, l'histoire nous présente une suite d'événements dont aucun en apparence ne ressemble aux autres, chacun d'eux ayant son cachet individuel, une empreinte particulière. Mais la succession des faits historiques est-elle absolument dépourvue d'ordre, est-elle vraiment chaotique et absurde? On dit que chaque moment historique renferme en lui plusieurs possibilités d'avenir et que c'est le plus souvent par un simple hasard qu'une de ces nombreuses possibilités se réalise de préférence à toutes les autres. Soit, mais il suffit que la possibilité qui s'est réalisée ait été, elle aussi, impliquée dans le passé, pour qu'il ne soit plus permis de parler de hasard, au sens courant et vulgaire du mot. Tout le monde est aujourd'hui unanime à considérer l'histoire comme un développement; or qui dit développement, dit succession plus ou moins logique et reconnaît en même temps d'une façon implicite que derrière les variations et les changements dont se compose l'histoire, il y a quelque chose d'invariable et de permanent qui doit pouvoir se retrouver à chacune des phases du développement.

L'histoire n'est donc pas un chaos. Elle renferme du général à côté de l'individuel, du permanent à côté du variable. Mais peut-on espérer réduire les phénomènes historiques à des lois analogues à celles des phénomènes naturels, y introduire la causalité telle que la conçoivent les sciences de la nature.

Après avoir fait observer que rien ne nous oblige à considérer les sciences de la nature comme des modèles auxquels toutes les autres sciences doivent se conformer, M. Berr se livre à une analyse très ingénieuse des concepts de loi et de cause et montre l'assouplissement que leur a fait subir la pensée philosophique et scientifique de ces dernières années. Une loi, dit-il avec M. Boutroux, M. Poincaré et

autres, n'est pas quelque chose qui préexiste aux phénomènes et règle leurs rapports avec une rigidité inflexible; elle exprime seulement leurs rapports les plus généraux et signifie que tel fait doit se produire nécessairement si toutes les conditions qu'exige sa production se trouvent réunies; qu'une seule de ces conditions vienne à manquer, et la loi se trouvera en défaut, le phénomène prévu ou prédit ne se produira pas. Certes, le fait que telle condition, sans le concours de laquelle une loi reste impuissante, vienne à manquer, est lui même l'aboutissant d'une série causale rigoureuse; mais par rapport à la loi, il est un fait contingent. Les sciences de la nature, lorsqu'elles établissent leurs lois, éliminent les contingences de ce genre, et elles ont raison, en tant qu'elles visent à la généralité. Il n'en est pas moins vrai que si on se place à un autre point de vue, le contingent est loin d'être négligeable, car il est susceptible d'agir lui-même en tant que cause, en faisant dévier l'action des lois, en empêchant la production du même et en faisant apparaître du nouveau. C'est ainsi que dans ce cas particulier la causalité légale des sciences naturelles se transforme en causalité effective, explicative qui substitue à la question du *comment* celle du *pourquoi*.

On voit donc que si l'histoire est le domaine des faits contingents, cela n'exclut nullement la possibilité de la recherche causale des faits historiques. Et ce qui est vrai de la contingence en général, l'est également du hasard (que M. Berr considère comme une intersection de deux ou plusieurs séries causales) dont l'histoire n'a pas à formuler les lois, puisque le hasard n'a pas de lois, mais les rapports qu'il présente avec l'ordre et la mesure dans laquelle il l'affecte.

Voici pour la contingence. Mais celle-ci n'est qu'un des termes de la synthèse. L'histoire n'est pas seulement le règne du contingent : elle est encore celui de la nécessité et celui des raisons ou de la logique.

Dans la sphère de la contingence, le rôle prédominant revient à l' « individualité ». Celle-ci, dit M. Berr, « est quelque chose d'intermédiaire entre le pur hasard et la nécessité. Ici, un hasard initial affecte un groupe de phénomènes plus ou moins durables et soumis à des lois : il s'ensuit, tout ensemble, que ces lois se mitigent de contingence et que les effets du hasard participent à la stabilité de ces lois ». Et, à ce propos, M. Berr analyse les différents modes de l'individualité, tels qu'ils se manifestent dans la réalité historique : individualité singulière ou personnelle, individualité collective (race, peuple, nation), individualité géographique (milieu), individualité temporaire et individualité momentanée (sociétés et états de foule), et montre que des éléments permanents et stables viennent à tout instant mitiger, « canaliser » chacune de ces individualités, en atténuer la contingence et les rendre ainsi accessibles à l'investigation scientifique.

Cette part faite à la nécessité dans la contingence et dans l'indivi-

dualité, l'auteur s'élève avec raison contre l'excès opposé qui voit dans la réalité historique le régime exclusif de la nécessité et en élimine tout élément contingent et individuel. Ce reproche s'adresse tout particulièrement à l'école sociologique durkheimienne dont M. Berr ne méconnaît pas le louable effort d'introduire dans les phénomènes sociaux les notions d'ordre et de loi, tout en jugeant incomplète et unilatérale la conception que M. Durkheim et ses élèves se font de ces phénomènes. S'il est vrai qu'en histoire la contingence s'appuie sur la nécessité, il est non moins vrai que la nécessité elle-même se trouve incessamment mitigée par la contingence.

C'est ce que M. Berr nous montrera, avec une évidence particulière, dans la troisième partie, la plus intéressante à notre avis, consacrée à la *Logique*, c'est-à-dire ni plus ni moins qu'à la réhabilitation du principe téléologique dans la vie et dans l'évolution historique. Celle-ci, dit-il, s'accomplit en effet en vertu d'une logique interne, inhérente à l'individu, logique qui n'exprime pas autre chose que la tendance de celui-ci à maintenir et à épanouir son être. Cette tendance, l'individu ne peut la réaliser que dans les limites et les conditions fournies par le milieu physique et par l'ambiance sociale, qu'en utilisant les ressources accumulées par les générations innombrables qui l'ont précédé, ainsi que les ressources qui lui viennent de ses contemporains. Il est vrai qu'un état social une fois constitué, qu'un milieu physique une fois donné réagissent sur l'individu, déterminent dans une grande mesure la direction de ses actes et de ses idées. Il est également certain qu'il existe dans chaque société certaines institutions qui peuvent être considérées comme étant d'origine exclusivement sociale, ce qui revient à dire que l'idée de ces institutions n'aurait jamais pu être conçue par l'individu en dehors de la vie sociale. Mais que l'individu soit déterminé par des facteurs situés en dehors de lui, il n'en reste pas moins que ces chaînes mêmes par lesquelles ils se sent lié toutes les fois qu'il veut agir et penser, c'est encore lui qui les a forgées, et il est impossible de concevoir l'état social lui-même, la socialité, autrement que comme une des étapes de cette logique par laquelle l'individu tend à persévérer dans son être, à vivre d'une vie de plus en plus large.

Ce sera un mérite impérissable de la philosophie traditionnelle de l'histoire d'avoir mis en lumière cette vérité importante qu'il existe une logique dans le développement historique. Mais sa grande erreur a été de voir dans cette logique celle d'une idée autonome, transcendante à l'individu, lequel ne serait qu'un instrument passif servant à réaliser des intentions mystérieuses et complètement étrangères à la sphère de sa propre vie. Les différentes phases de l'évolution historique sont trop adaptées aux besoins individuels successifs pour être le fait de l'évolution d'une idée transcendante. Et ce n'est pas éclaircir le mystère que de parler d'harmonie préétablie.

Il est possible que des idées une fois nées se développent en vertu

d'une logique qui leur est immanente. Mais pour concevoir une idée, il faut un cerveau, lequel ne peut être qu'un cerveau individuel, conscient des besoins et des nécessités du moment. Que ce cerveau puise les éléments de son idée dans l'ambiance sociale, rien de plus exact, mais, encore une fois, ce n'est pas la société comme telle qui pense, qui invente et qui crée. Elle ne le fait pour ainsi dire que « par procuration », et c'est l'individu qui est la cheville ouvrière de la vie sociale. D'où l'importance de l'inventeur, de l'homme de génie, du créateur de « valeurs », surtout de valeurs relatives à la vie de l'esprit; car, sans vouloir établir une hiérarchie entre les différentes catégories de valeurs, on doit convenir que ce sont les valeurs intellectuelles qui présentent le développement le plus régulier et que c'est la somme des connaissances que possède une société donnée qui fournit le critère le plus objectif du rang qu'elle occupe parmi les autres sociétés et dans la suite de l'évolution.

La place nous manque pour insister davantage sur le livre de M. Berr. Il est de ceux qui ne sont pas faciles à résumer, à cause de la richesse même de leur contenu. Il faut faire un choix, et comment choisir dans un livre qui est suggestif d'un bout à l'autre, dont toutes les idées sont également intéressantes et stimulent également la pensée du lecteur? L'embarras est grand, et notre seule consolation est de penser que ceux qui s'intéressent aux questions traitées par M. Berr ne se contenteront pas de notre modeste compte rendu, mais iront directement à la source. Ils ne s'en repentiront pas, car sans même se trouver d'accord avec lui sur tous les points, ils seront reconnaissants à l'auteur de les avoir aidés à compléter ou à raffermir leurs propres idées par les objections qu'il aura provoquées de leur part.

Dr S. Jankélévitch.

Turró (**Pr R.**). — Ursprung der Erkenntnis. *I. Die physiologische. Psychologie des Hungers.* 1 vol. 236 p. in-8°. J. A. Barth, Leipzig, 1911.

Pour étudier les origines de la connaissance, M. T. s'attache tout d'abord à déterminer avec précision les conditions de l' « expérience trophique ». L'origine de la connaissance ne doit pas, en effet, être recherchée comme on l'a fait à tort, dans les premières impressions sensorielles. Le fait primordial, chez l'animal, est l'expérience qui lui permet de faire pénétrer dans son organisme les substances qui lui sont utiles. Cette « expérience » est d'abord un fait biologique, puis psycho-physiologique, enfin cognitif. On évite en général d'examiner ce problème en rapportant à l'*instinct* une sorte de connaissance innée de ce qui peut ou non satisfaire les besoins nutritifs de l'animal. Mais ce n'est pas là une explication, et M. T. a montré par ses belles

recherches que le problème était susceptible de recevoir une solution positive.

« La faim exprime le besoin d'introduire dans l'organisme quelque chose qui lui manque, c'est-à-dire ce qu'on appelle *aliment* s'il s'agit de corps solides, dissous ou non, — *boisson*, s'il s'agit de liquides. » On sait que cette sensation, malgré les apparences, n'a pas son point de départ dans l'estomac. Elle vient du besoin de réparer les pertes de l'organisme qui, en vivant, perd continuellement de sa substance. Les éléments perdus par chaque cellule sont alors repris par elle dans le milieu interne. « Une molécule construite de telle sorte qu'en cédant tant de carbone, tant d'oxygène, tant d'azote, elle tend à se les réincorporer aux dépens de son milieu, tout en gardant sa structure antérieure; telle est la représentation de cet appareil qui engendre le mouvement indéfini de la vie. » Mais le milieu interne, « véritable aliment cellulaire », produit de la collaboration d'éléments physiologiques très divers (absorption intestinale, sécrétion glandulaires, échanges cellulaires, etc.) peu à peu s'appauvrit. « L'altération quantitative des éléments qui constituent le milieu interne amène une altération dans la cellule qui doit s'y saturer, et cette altération se répercute dans les terminaisons nerveuses qui sont en rapport avec la cellule. De là résulte une excitation qui, par des voies encore mystérieuses, va réveiller l'activité d'un ou plusieurs organes capables de fournir ou bien les substances qui manquent, ou bien les diastases qui doivent les préparer. Cette excitation nerveuse qui pourvoit à la reconstitution du milieu interne, s'appelle en physiologie : *réflexe trophique.* » De là une ordonnance des processus de la nutrition qui semble intelligente et qui n'est, en réalité, que le résultat d'une solidarité fonctionnelle entre des réflexes. Cette ordonnance se manifeste par l'auto-régulation des processus nutritifs. L'appauvrissement du milieu interne met ainsi en jeu un réflexe qui détermine la mise en liberté dans ce milieu des substances de réserve (graisse, glycogène, etc.), puis, lorsqu'il s'accroît et que l'organisme est impuissant à satisfaire aux besoins de la nutrition, la faim apparaît. « En réalité, la sensation de faim est dans la sphère psychique ce que le réflexe trophique est dans la sphère végétative. » La sensation de faim n'est pas un besoin quelconque, un besoin amorphe; c'est un besoin concret de prendre des aliments capables de fournir au milieu interne les substances qui lui manquent, c'est-à-dire, tant d'hydrates de carbone, tant de substances protéiques, tant d'eau, tant de sel, etc.

Aussi la faim globale que nous percevons dans la conscience se peut-elle décomposer en sensations élémentaires dont elle n'est que la somme. Il existe une faim spécifique du sel, de la chaux, des autres minéraux, des graisses. Et si ces sensations élémentaires sont généralement fusionnées en une impression unique, elles peuvent, dans certaines circonstances, être dissociées et apparaître isolément. Il est d'ailleurs une de ces sensations élémentaires que nous percevons

séparément, c'est la soif due à l'appauvrissement en eau du milieu interne. « La pénurie de l'eau est l'origine physiologique de la soif, mais la quantité d'eau nécessaire au milieu interne est relative; elle se règle sur la présence de certains éléments qui, normalement, gardent entre eux une proportion définie: de ces éléments nous en connaissons deux : le sel et la glucose. » Le besoin qu'a le milieu interne pour les diverses substances nécessaires pour réparer les pertes qu'il subit continuellement peut se manifester aussi nettement que le besoin d'eau dans certaines conditions. On sait combien, faute de sel, un aliment fade est désagréable. « Dans ce cas, néanmoins, ce n'est pas le désir du sel qui demeure insatisfait. Pour se rendre compte de ce qui le caractérise, il faut soumettre l'individu au régime de la déchloruration, auquel les médecins ont si souvent recours pour le traitement des œdèmes. On voit apparaître alors un violent et unique désir, celui du sel. Une femme épileptique, soumise à ce régime d'une manière absolue, afin de la saturer de bromure, éprouvait un si vif besoin de sel, qu'elle en prenait à poignées quand elle pouvait échapper à la surveillance. De nombreux cas semblables pourraient être cités. La déchloruration devient insupportable pour les malades, précisément à cause de la douleur que réveille cette sensation spéciale..... Qui soupçonnerait dans cette impulsion globale qui nous pousse à manger pain, viande, légumes, l'existence d'une sensation élémentaire telle que le besoin du sel? C'est pourtant une note qui peut vibrer isolément quand on soumet les processus nutritifs à l'abstinence. » D'ailleurs, ces sensations trophiques élémentaires n'apparaissent pas seulement dans des conditions expérimentales. Elles se présentent parfois spontanément. C'est ainsi qu'à l'époque de la ponte les poules cherchent dans le sol, ou dans les murs les sels calcaires dont elles ont besoin, besoin qui, bien entendu, n'existe pas chez les mâles. Le goût qu'ont les enfants pour le sucre et les aliments sucrés, s'explique de même par la grande consommation qu'en font les enfants d'une part, et d'autre part par « la résistance » qu'opposent les éléments cellulaires à la cession de leur sucre par voie de dédoublement ». L'organisme, en effet, a besoin à cet âge de tous les hydrates de carbone, de toutes les substances protéiques qui peuvent en fournir. C'est pour les mêmes raisons que le régime alimentaire se modifie avec le climat. « Celui qui passe d'un climat tropical à un pays froid et *vice versa*, remarque qu'il prend goût à des mets qui, auparavant, lui auraient répugné. Les habitudes de régime paraissent invincibles; elles se modifient pourtant peu à peu dans un sens ou dans un autre, selon que la température ambiante baisse ou monte. Le mécanisme physiologique de ces changements est facile à expliquer. Un abaissement persistant de température force l'organisme à développer plus de calories, afin de maintenir sa température inférieure au même niveau. » Or les sources de chaleur animale ce sont les hydrates de carbone, les substances protéiques, mais

surtout les graisses. C'est pourquoi à mesure que la température du milieu ambiant baisse, on voit chez l'homme qui vit dans des climats froids, apparaître un appétit croissant pour les graisses.

Si donc nous appelons *ration alimentaire* la somme des aliments capables de combler tous les déficits du milieu interne, nous observons d'une part que celle-ci varie selon la nature chimique de chaque aliment et, d'autre part, que l'animal détermine avec une exactitude parfaite la quantité de chaque aliment capable de lui fournir sa ration alimentaire. En d'autres termes, il se fixe automatiquement la ration d'ingestion qui correspond à la ration alimentaire dont il a besoin. Il n'y a, dans ce phénomène auquel M. T. donne le nom d'*autorégulation quantitative* des sensations trophiques, rien de mystérieux. La connaissance des valeurs nutritives ne vient pas, en effet, à l'animal, de l'éducation, ni d'un enseignement antérieur, mais de l'expérience interne. « C'est le mécanisme physiologique qui proportionne la ration aux besoins intérieurs. Par la répétition, les expériences se gravent dans les centres psychotrophiques sous forme de souvenirs; grâce à ces souvenirs, nous savons, à la vue d'un aliment, quelle quantité nous devons en prendre. »

Comment se constitue cette *expérience trophique*. Il ne saurait, en effet, s'agir de prédisposition innée et il ne suffit pas pour l'expliquer d'invoquer l'existence d'un *instinct*. Ce qu'il faut distinguer, c'est, d'une part, la prédisposition innée à la préhension, d'autre part, la connaissance des substances alimentaires qui résulte d'expériences successives faites par le jeune animal. M. T. a étudié la formation de cette connaissance chez divers jeunes animaux, en particulier chez le poussin à sa sortie de l'œuf. Tout au début de sa vie, le poussin pique au hasard, la coquille de l'œuf, le sol, etc. « L'acte de piquer, au lieu d'être inné, suppose un apprentissage préalable très laborieux, pour savoir apprécier les distances. L'observateur, sur ce point, risque de croire que ces mouvements, au commencement inadaptés à leur objet, sont orientés par l'image visuelle, qu'il se figure dans ces premières périodes de la vie, localisée au dehors comme elle le sera plus tard, tandis qu'en observant consciencieusement, il est relativement facile de se persuader que ce sont ces mouvements, ajoutés à la conscience des contractions des muscles moteurs de l'œil, et du muscle ciliaire réglant la convexité du cristallin, qui projettent l'image rétinienne à l'endroit de l'espace, où elle est localisée. » Mais si l'on dépose le poussin à sa sortie de l'œuf sur un sol fortement coloré en bleu ou en rouge, et sur lequel sont disposés des grains de semoule, on constate qu'après avoir piqué indifféremment le sol et les grains de semoule, il ne tarde pas à piquer exclusivement ceux-ci; qu'on le transporte ensuite sur un sol jaune gris, de même couleur que la semoule, il cesse de reconnaître les grains et, de nouveau, pique au hasard jusqu'à ce que « les stimulants trophiques l'induisent à fixer son attention sur ces particules qu'il voit détachées sur un

fond que, peu de temps avant, quand il se guidait uniquement par la couleur, il n'arrivait pas à discerner ». C'est ainsi que se forme lentement la représentation de l'aliment. Mais ce n'est là que l'un des éléments, l'élément externe de ce que M. T. appelle l'*expérience trophique*. Elle comprend aussi un élément interne « par lequel on connaît la qualité de l'aliment ou bien le besoin qu'il satisfait ». C'est encore par l'expérience, par des essais successifs que s'acquiert cette connaissance. Pour étudier la manière dont elle se constitue, M. T. s'est proposé « de fournir au sujet un aliment qu'il croit identique à celui auquel il est accoutumé, et qui ne le soit pas, parce qu'on a diminué ou augmenté son coefficient nutritif: en observant ensuite... comment la conscience trophique s'aperçoit de la différence, nous nous mettrons à même de comprendre le mécanisme qui forme ces connaissances ». Si, par exemple, la ration de lait que doit ingérer un enfant pour calmer sa faim pendant trois heures est de 10 gr., M. T. lui donnera du lait contenant son égal volume d'eau. Si l'enfant ne s'aperçoit pas de la différence des deux laits, il en prendra la quantité qu'il prend habituellement, c'est-à-dire 10 gr. Il aura donc absorbé la moitié des substances (sels minéraux, caséine, lactose, globules de graisses) qui lui sont nécessaires. Mais la faim réapparaîtra plus tard, et si l'on ne la satisfait pas immédiatement, si l'on ne donne de nouveau du lait à l'enfant qu'au bout des trois heures réglementaires, sa faim croîtra progressivement, « et lorsque viendra le moment de la tetée, il s'assignera une ration très supérieure à celle qu'il s'assignait auparavant ». Ainsi par les sensations trophiques et les souvenirs que laissent les expériences passées, s'organise lentement une connaissance très précise de la valeur nutritive des diverses substances qu'un être vivant peut utiliser pour sa nourriture. « L'animal lorsqu'il ingère les aliments, est mû par une impulsion aussi aveugle que violente et il commence par ignorer ce que sont les aliments; à mesure qu'il expérimente leurs effets il leur reconnaît une vertu qu'il ne connaissait pas auparavant. Il ne sait pas à quels besoins trophiques correspond leur composition chimique, mais comme le besoin qui n'est pas satisfait continue à vibrer douloureusement dans la conscience, il n'a pas de repos qu'il ne l'ait calmé. C'est ainsi qu'il arrive à se rendre compte des vertus nutritives de l'eau, du sel, du pain, de la viande, du lait, etc... En réalité, dans l'élaboration de toutes ces expériences, le *sujet n'est pas actif*: elles se gravent dans le sensorium trophique... de la même manière que l'image lumineuse se forme sur la rétine sous l'action d'un agent extérieur. De cette manière, l'animal connaît la qualité alimentaire du corps qu'il ingère sans se rendre compte du mécanisme physiologique qui le lui a suggéré, de même qu'il connaît le coefficient de cette qualité, d'après lequel il règle sa ration d'ingestion; tout lui est imposé par l'excitation cellulaire. De toutes ces expériences organisées dans les centres psychotrophiques, se dégage

une connaissance fondamentale et une croyance que rien ne peut déraciner de l'esprit : que les corps alimentaires possèdent quelque chose qui n'est pas connu des sens externes, car, seule, la sensibilité trophique les accuse dans la conscience. »

Telle est dans les grandes lignes la théorie de la faim qu'expose M. T. Elle lui sert de point de départ pour ébaucher une très intéressante théorie de la connaissance. Le problème, pour lui, doit être posé d'une manière tout à fait différente de celle sous laquelle il l'a été jusqu'à présent. On a jusqu'ici cherché l'origine de la connaissance dans les premières impressions sensorielles. Or c'est au contraire l'expérience trophique qui établit entre les données sensorielles obscures et confuses encore les différenciations primordiales qui serviront à leur tour aux différenciations ultérieures par lesquelles s'établira la connaissance du monde extérieur. Nous avons vu que, de bonne heure, des associations s'établissent entre les impressions trophiques et les impressions sensorielles; or, c'est là une connaissance inductive, l'induction « étant la découverte des relations qui peuvent s'établir entre deux processus auparavant isolés », et cette induction deviendra le fondement de l'induction logique.

Ces intéressantes recherches de M. T. forment la première partie d'un ouvrage à paraître ultérieurement sur les origines de la connaissance; on ne saurait trop encourager l'auteur à poursuivre des recherches si fécondes et qui ouvrent une voie nouvelle à la psychophysiologie.

JEAN DAGNAN-BOUVERET.

II. — Théorie de la connaissance.

Samuel Gagnebin. — LA PHILOSOPHIE DE L'INTUITION, ESSAI SUR LES IDÉES DE M. ÉDOUARD LE ROY. Saint-Blaise, Foyer solidariste, 1912, 1 vol. in-8° de 242 p.

Les recherches philosophiques de M. Édouard Le Roy ayant pour point de départ les travaux de M. Bergson, c'est par l'exposé de la doctrine de ce dernier que M. G. commence son étude. Opposant la philosophie de l'intuition au relativisme, il compare la doctrine de M. Bergson à celle de Kant. Pour Kant, la connaissance est relative parce que l'espace et le temps sont des *formes a priori* de la sensibilité. M. Bergson considère au contraire le temps comme une *donnée*, et ne voit dans l'espace homogène qu'une abstraction de l'étendue concrète. Or l'étendue concrète (extension) diffère de l'espace homogène (étendue) en ce qu'elle est soumise à la durée, tandis que l'espace homogène, immuable, est soustrait à la durée. Il suit de là que la perception pure de l'extension est impossible, car il faudrait, pour y parvenir, isoler l'extension de la durée, ce qui suppose un

acte d'abstraction. D'autre part, nous ne pouvons saisir la durée dans ce qu'elle a d'original qu'en l'envisageant d'un point de vue particulier, ce qui implique une abstraction. Le relativisme a donc raison quand il affirme que la réalité ne sera jamais saisie du dedans, absolument.

L'auteur passe ensuite à l'exposé de la doctrine de M. Le Roy. Appliquant la méthode de M. Bergson à l'étude des sciences expérimentales et rationnelles, M. Le Roy constate que l'esprit humain peut soit poursuivre une intuition toujours plus parfaite du réel (philosophie), soit tout réduire en concepts et en formules, du réel. *Positive*, elle adopte le point de vue (sciences). Or en réduisant l'univers à l'esprit, la science s'éloigne du sens commun, et répond à une nécessité de l'action, non à une étude impartiale du réel. *Expérimentale*, elle fait entrer déjà la théorie dans la détermination du fait, le fait scientifique étant celui qui possède une signification par rapport aux problèmes que la science se pose; elle décrète les lois à la façon des dogmes, elle construit des théories absolument invérifiables, puisqu'on peut toujours mettre les théories et les lois d'accord avec les observations qui paraissent les contredire en expliquant ces contradictions par des causes étrangères soumises à des lois nouvelles qu'on définit tout aussi librement. *Rationnelle*, elle n'est pas moins arbitraire, comme le montre l'auteur en étudiant l'analyse mathématique et le rôle de l'expérience en mathématiques.

A cet exposé du « scepticisme scientifique » de M. Le Roy succède une critique. Le critère de la science expérimentale est son accord avec les faits universellement observés, et cet accord, selon M. Le Roy, n'est obtenu que par un artifice toujours possible. Mais les causes étrangères qu'on invoque ne peuvent être imaginées dans le seul but de mettre la théorie d'accord avec le sens commun. L'auteur, s'appuyant sur les travaux de M. Duhem, montre par des exemples empruntés aux sciences physiques, que si les lois sont faites à notre usage, elles ne sont pourtant pas des décrets arbitraires, la liberté du savant ayant elle-même ses limites.

M. G. revient ensuite à l'exposé des idées de M. Le Roy relatives à la philosophie. Celle-ci doit être anti-intellectualiste, mettre au-dessus de l'intelligence l'action, et l'action créatrice de la pensée. Par là, elle se distingue radicalement de la science. Mais cette conception à son tour conduit à une définition nouvelle de la vérité. Comme on ne comprend que ce qu'on a vécu, la valeur de la science réside dans son rapport à la vie. La *vérité* n'a rien de statique, c'est un progrès, une action vivante, une création. M. G. commente cette définition en analysant, à la suite de son auteur, la logique de l'invention. Quant à la *réalité*, elle se définit tout à la fois par sa manifestation comme une présence inévitable, et par sa connexion avec le système intégral de la pensée et de la vie.

Mais si l'esprit crée librement la vérité, comment expliquer que la

science qui est tout entière son œuvre nous paraisse invinciblement représenter une réalité qui s'impose à nous comme déterminisme? C'est, dit M. Le Roy, que l'exercice de la liberté est indissolublement liée à une gêne intérieure, l'habitude, par laquelle les faits qu'elle a créés échappent à son action pour tomber dans l'automatique et dans l'inconscient. La *matière* est ainsi une création de l'esprit qui s'impose à lui en vertu d'une habitude héréditaire. Cette création était d'ailleurs nécessaire, car elle seule rendait possibles le langage, la société, l'action. D'un autre côté, la nécessité qui impose la matière à l'esprit doit se rattacher à quelque transcendance : ainsi reparaît la vieille preuve cosmologique de l'existence de Dieu.

De cette théorie de la matière, se déduit la théorie du *miracle*. L'esprit, prisonnier de la matière, peut s'en affranchir par une invention géniale qui lui permet de la dominer et de la faire servir au progrès de la race. L'invention à son plus haut degré, c'est le miracle. Celui-ci existe pour le sens commun, mais ne peut être l'objet d'une constatation scientifique; il se définit par sa signification religieuse.

Suit une discussion des preuves classiques de l'existence de Dieu. Après les avoir réfutées, M. Le Roy affirme que la vie seule peut fonder l'existence de Dieu. L'idée de Dieu possède les deux caractères de toute réalité véritable, qui sont la résistance à la critique, et l'inépuisable fécondité. Elle est incorporée au contenu de la conscience humaine; et, ce qui est le signe d'une présence inévitable, dissoute sous une forme, elle reparaît sous une autre. « Connaître Dieu, c'est prendre conscience de ce qu'implique l'acte de vivre. » Dieu est ainsi tout à la fois immanent, puisqu'il est l'inspiration qui nous vivifie, et transcendant, puisqu'il dépasse infiniment le monde actuel, étant la source de tout l'avenir.

Vient ensuite la définition du *dogme*. Après avoir montré que le dogme, est indémontrable, inutile, voire inintelligible en tant qu'énoncé d'ordre intellectuel, M. Le Roy fait résider sa valeur dans sa signification pratique. Le dogme est d'ailleurs nécessaire à la transmission de la foi.

Après cet exposé, M. G. reprend la parole pour critiquer la Philosophie nouvelle qu'il refuse d'accepter en bloc, mais dont il retient néanmoins quelques idées fondamentales. Il conclut ainsi : 1° que si la pensée tend constamment à prendre une forme logique, elle n'est pas entièrement réductible à la logique; 2° que si la pensée tend à la science comme à la connaissance la plus parfaite qu'il soit possible d'atteindre, elle ne saurait pourtant se réduire entièrement à la science.

A. JOUSSAIN.

Willem Vogel. — La religion de l'évolutionnisme. Essai d'une synthèse éthique moderne. Bruxelles, Imprimerie Gustave Fischlin, 1912. 1 vol. in-8° de 334 p.

Un mouvement spiritualiste se dessine à l'heure actuelle. Par contre, le mouvement matérialiste et agnostique qui a prédominé jusqu'ici touche à sa fin. Toutefois le spiritualisme nouveau n'est pas une réaction : il ne ramène pas la philosophie aux spéculations abstraites d'antan, mais prend son point de départ dans les constatations positives des sciences naturelles. Il réagit contre l'a priorisme scolastique, mais en même temps refuse de s'inféoder à un dogmatisme scientifique pire que l'ancien dogmatisme religieux. C'est à dégager l'orientation générale de ce mouvement que s'applique l'auteur. Dans la première partie de son travail, intitulée l'*Ascension évolutive*, il essaye d'établir contre le dogmatisme religieux, le dogmatisme matérialiste, et les diverses formules agnostiques, la conception cosmique générale qui résulte de l'effort des sciences d'observation et de la pensée moderne. Dans la seconde, intitulée *l'Homme dans l'Univers*, il détermine la place de l'homme dans l'ordre général des choses et s'efforce de préciser son rôle moral.

I. Le sentiment religieux est la conscience de notre solidarité et de notre dépendance à l'égard d'un univers qui nous dépasse infiniment. Le dogmatisme religieux est une conception de l'univers et de l'existence imposée par une autorité doctrinale. Cette conception a pu satisfaire pour un temps le sentiment religieux. Mais la tendance de la pensée moderne répugne à l'acceptation de l'autorité doctrinale; la science et la foi s'opposent. L'auteur illustre cette opposition par des exemples tirés de l'histoire et par une rapide étude du mouvement moderniste. — Passant ensuite à l'examen, il s'attache à ruiner par une critique sérieuse et serrée, les bases de l'autorité dogmatique, les Écritures et les miracles, mais en notant que le dogmatisme religieux garderait une raison d'être incontestable, s'il n'y avait rien qui pût prétendre le remplacer. Aussi veut-il montrer que les constatations des sciences naturelles et les observations psychologiques dessinent les grandes lignes d'une conception cosmique qui retenant tout le meilleur du christianisme, en rejette les artifices et les contradictions. C'est ce qu'il fait en opposant la théorie de l'évolution à la conception cosmique chrétienne.

M. V. examine ensuite le *dogmatisme matérialiste* qu'il juge contradictoire. Et en effet, en échafaudant sa conception de l'univers et de ses forces mécaniques, le matérialisme reconnaît à l'atome deux propriétés incompatibles, la masse et l'indivisibilité. En outre l'atome est un concept a priorique, car il ne s'observe ni ne se constate : c'est une hypothèse que chacun modifie à son gré pour l'adapter à ses théories générales. Le dogme du matérialisme est d'ailleurs contredit par les expériences de la science moderne (W. Ramsay) et il est plus

dangereux pour la science que le dogmatisme religieux, car il prétend représenter lui-même la science.

Le dogmatisme matérialiste peut cependant se transformer en une conception nouvelle qui est *l'énergétisme*. Le corps se ramène alors à un complexus d'énergies, mais l'énergie, comme auparavant la matière, doit solutionner « sans résidu » tous les problèmes biologiques, psychologiques et sociologiques (Ostwald). Le jeu des énergies remplace le jeu des atomes, mais en conservant l'ordre intellectuel du mécanisme. Or une telle doctrine a le tort de ne pas expliquer l'individuation, qui, temporaire ou non, existe comme un fait indubitable. En outre, de la solidarité des faits de conscience avec les faits physiologiques, elle conclut mal à propos à leur identité. Et enfin elle méconnaît le sens moral de l'évolution, créatrice de valeurs nouvelles et sans cesse plus hautes.

L'*agnosticisme*, de son côté, revêt deux formes : l'agnosticisme *naturaliste* et l'agnosticisme *mobiliste*. Le premier est représenté par Mach qui dénie à l'homme la possibilité de connaître le monde en dehors des sensations, et par conséquent de saisir le *moi* en dehors de celles-ci. M. V. critique cette conception, sans y insister, la seconde partie du volume devant préciser sa pensée sur ce point (pp. 131-132). Le *mobilisme*, représenté par Chide, dissout dans l'immensité de l'univers et la fuite éperdue des apparences, l'Un, l'Immuable et l'Absolu rêvés par les métaphysiciens. Mais une telle attitude intellectuelle, dit M. V. ne s'impose pas. Nous avons le droit de considérer le flux des choses comme un « devenir » logique et harmonieux. En outre, nos systématisations logiques, quoique provisoires, contiennent une part importante de vérité, et sont pratiquement utiles, pour un temps.

Ainsi l'évolutionnisme, tout en étant aussi souple que le mobilisme, lui reste logiquement et pragmatiquement supérieur : 1° il implique le relativisme de toutes nos connaissances, la vérité n'étant jamais qu'approximative, et le pragmatisme, la valeur des idées se mesurant à leur utilité actuelle; mais il n'exclut pas la notion de l'absolu, la réservant pour la solution finale du mystère de l'être, tout en se refusant à l'introduire dans notre monde actuel tout de relations. 2° Il est moniste, l'évolution devant se faire par la convergence de forces vers un but unique. 3° Il est immanentiste, l'évolution créatrice ayant en elle la puissance qu'elle manifeste des plus bas degrés aux plus élevés de l'être.

II. Le problème de l'âme est devenu celui de la personnalité. Le moi dont l'unité semble précaire quand on considère la subconscience et les maladies de la personnalité n'en possède pas moins une unité réelle prouvée par l'attention, par « l'efficacité différentielle des excitations extérieures » et par la puissance même de la personnalité agissante. Le moi n'en est pas moins un mystère ontologique. Il faut le prendre tel qu'il se révèle à chacun de nous, et le faire entrer tel

quel dans le cycle évolutif. M. V. est ainsi conduit, après une étude historique des différentes doctrines philosophiques et une discussion du spiritisme, à admettre l'évolution continue de l'individu, théorie qui rapproche l'évolutionnisme du bouddhisme. Il discute alors les objections qui peuvent être faites à sa thèse du point de vue des maladies de la mémoire et de la personnalité, des troubles mentaux, etc. Il établit ainsi la persistance de la personnalité et sa préexistence.

Mais sa théorie de l'évolutionnisme se justifie en outre par la morale, car l'ordre moral qui résulte d'un système est le principal critérium de sa vérité. M. V. montre alors que pour le dogmatisme matérialiste et l'agnosticisme, la contre-épreuve morale est accablante. Le fait moral est en effet inexplicable pour de telles doctrines. Or ce fait s'impose, et le sens profond de l'évolution cosmique peut seul en rendre compte, la mise en pratique de l'idée de devoir restant d'ailleurs proportionnelle au degré d'évolution atteint. Quant à l'éthique religieuse, elle possède une valeur incontestable; mais le rationalisme autoritaire des dogmes tend à éteindre de plus en plus les envolées mystiques des fidèles, et restreint ainsi le développement moral de l'humanité. Au contraire, la conception cosmique de l'évolutionnisme donne à la morale une base claire : l'obligation de l'évolution individuelle dans la solidarité immanente des êtres. Elle subordonne ainsi l'individu à la collectivité, mais rejette en même temps toute autorité morale extérieure. Elle affirme l'autonomie de l'homme et l'efficacité de l'acte humain.

L'intuition du devoir devient plus nette à mesure que l'intelligence s'élève davantage. Nous arrivons ainsi à nous décider contre nos intérêts matériels pour des raisons supérieures, et l'effort subjectif devient le facteur du progrès humain. Cet effort trouve d'ailleurs sa récompense ou son châtiment en lui-même. Toute autre sanction est inadmissible. L'homme n'est qu'un rouage dans l'univers et ne peut troubler l'harmonie universelle : il ne peut donc pécher que contre lui-même, non contre Dieu, et dès lors doit trouver son châtiment ou sa récompense en lui-même. Il n'y a pas d'ailleurs de limite à l'évolution; l'ascension cosmique est infinie. Dieu représente l'harmonie souveraine des mondes dont l'homme se rapproche continuellement par une union de plus en plus intime avec tous les êtres. L'évolutionnisme réhabilite le mysticisme dans ses intuitions les plus hautes.

A. Joussain.

III. — Esthétique

Vernon Lee and C. Anstruther Thomson. — BEAUTY AND UGLINESS, AND OTHER STUDIES IN PSYCHOLOGICAL AESTHETICS. London u. New-York, John Lane, 1912.

Le domaine de l'esthétique est plus étendu que celui de l'art, ou plutôt des arts proprement dits. Cette vérité semble évidente. L'utile n'est donc pas exclu de l'art. Rien de plus utile qu'une maison; et dans la plus simple maison « bien percée », comme disent les architectes, il entre plus d'art véritable que dans tel édifice prétentieux chargé de verrues et de vermicelles. Jamais, du reste, les esthéticiens les plus exclusifs n'ont banni tout à fait de leur champ d'étude la céramique, le mobilier ni les arts décoratifs. De toute façon, et c'est un point que j'ai indiqué moi-même ailleurs, la raison du beau et du laid demeure le problème central de l'esthétique.

Quels éléments constituent le beau? A quelles conditions se ramène notre plaisir ou notre déplaisir en regard de l'œuvre de l'artiste ou de l'ouvrier? C'est ici que la question s'embrouille, et que les explications abondent. Vernon Lee apporte un tribut considérable d'observations et d'analyses à ce problème ancien et toujours nouveau. Les vues qu'elle exposa jadis, dans *Beauty and Ugliness*, sous le nom d'Anstruther Thomson et sous le sien propre, se rattachent à la théorie de Lipps autant qu'à celle de Groos, et j'eus le tort, en rendant compte de cet *Essai*, de ne pas noter ces rapprochements. Elle le fait aujourd'hui mieux que je ne l'eusse pu faire alors; elle précise la situation qui est la sienne envers les trois hypothèses qui se trouvaient impliquées dans ses vues personnelles : celles de Lipps et de Groos, qu'elle ignorait encore au moment où parut l'*Essai*, celle de Sergi relative à la théorie des émotions de Lange et de James, la seule qui fût déjà connue d'elle et de sa collaboratrice.

Nous verrons tout à l'heure comment elle les comprend, dans quelle mesure elle les accepte ou les rejette. Laissons-la nous dire, d'abord, par quel chemin elle en est venue à compléter, sinon à corriger, ses idées premières. Ces instructives démarches forment le sujet des divers articles réunis dans ce volume [1], et ce sont autant de pages d'une critique érudite, délicate, consciencieuse.

Il est possible, écrit Vernon Lee, que je n'eusse point apprécié les théories de Lipps et de Groos, si je n'eusse cherché avec ma collaboratrice à me rendre compte, en m'appuyant sur les théories de Lange, James et Sergi, des conditions de nos préférences pour telles

1. I. Anthropomorphic Aesthetics. — II. Aesthetic Empathy and its organic accompaniments. — III. The central problem of Aesthetics. — VI. Beauty and Ugliness. — V. Aesthetic responsiveness, its variations and accompaniments. — VI. Conclusion. Des Appendices complémentaires ajoutent à l'intérêt des divers chapitres.

ou telles formes. Notre travail me conduisit à en chercher l'explication dans une participation active, dans nos « mouvements », et je fondais, en fait, le plaisir esthétique sur l'*Einfühlung* de Lipps, avant d'avoir entendu prononcer ce mot. Mais elle commit alors, nous dit-elle, cette grave erreur de ne point faire état de l'individualité psychologique de l'observateur : elle pensa que les mouvements sentis réellement par sa collaboratrice pouvaient l'être aussi par elle-même ou par toute autre personne, qu'ils devaient se reproduire nécessairement en quelque région inconsciente de son propre moi. La lecture des œuvres de Lipps, à la suite d'une critique assez mordante qu'il lui infligea, la conduisit à abandonner cette croyance. Ce fut pour elle un trait de lumière, qu'une même interprétation « dynamique empathique » de la forme, — pour nous servir de la terminologie anglaise, — se retrouvât dans un écrivain si étranger aux idées de James ou de Sergi.

Vernon Lee écarte, présentement, l'hypothèse de l'imitation intérieure. Non point que le fait, dit-elle, soit récusable : il s'appuie, au contraire, de nombreux témoignages : mais ceux-là seulement des mouvements d'imitation peuvent être pris en considération, qui suivent les mouvements de l'œil et correspondent à des particularités propres aux formes, c'est-à-dire à des caractères (hauteur, largeur, profondeur, symétrie) attribués par nous aux lignes et aux formes, indépendamment des mouvements que ces lignes et ces formes ont pour objet de suggérer à l'esprit. Ceux qui se rapportent au sujet ont assurément une grande importance, mais ils sont de nature intellectuelle, et négligeables en cette étude.

Les mouvements d'imitation ici considérés se trouvent liés à cette seconde hypothèse, que l'effet agréable de certaines formes est dû à ce que la perception en est accompagnée de changements dans la respiration, dans l'équilibre du corps, ou dans toute fonction vitale intéressée. Vernon Lee ne doute point que le plaisir ne doive être accru par toute résonance organique accompagnant la perception. Mais cette question se pose alors, si la perception oculaire de la forme est accompagnée : 1° d'adaptations musculaires autres que celles de l'œil même, 2° d'ajustements dans nos fonctions de respiration et d'équilibre ou d'autres changements organiques consécutifs, — bref, si les phénomènes décrits sont la cause ou ne sont que le résultat de nos préférences pour certaines formes et lignes. La question demeure ouverte, et l'incertitude permise. Il faudrait, dit l'auteur, avoir décidé de la valeur de l'hypothèse de James, et c'est là un problème de psychologie plutôt que d'esthétique.

Cette question du parallélisme, de la pénétration des deux processus, mise à part, reste l'explication au moyen d'une troisième hypothèse, selon laquelle nous attribuerions nos propres modes d'expérience « dynamique » aux formes, dont la perception serait ainsi le résultat non pas simplement de l'activité de notre organe visuel,

mais d'activités mentales consistant à mesurer, à comparer, à combiner les données de la vision, et s'accompagnerait de la reviviscence d'expériences motrices, distinctes, dans notre esprit, des sensations musculaires.

Cette dernière hypothèse, en son fond celle de Lipps, est la seule, estime Vernon Lee, qui touche vraiment au problème central de l'esthétique. Lipps l'aurait faussée dans la suite, juge-t-elle; choqué des nouvelles théories qui réclament l'admission d'images motrices, de sensations musculaires, il aurait glissé dans une sorte de mythologie métaphysique, afin de conserver à l'*Einfühlung*, à la projection de notre *moi* dans les phénomènes extérieurs, sa pureté spirituelle.

Vernon Lee n'entend retenir de l'œuvre de Lipps que ce qui est purement psychologique; elle voudrait voir appliquer à toutes les branches de l'art, à toutes les formes, l'analyse si fermement appliquée par lui aux formes d'architecture et de poterie, en vue de les réduire à un certain nombre de schémas qui serviraient désormais de types ou de mesure dans l'étude des arts de tous les temps. Elle reconnaît, d'ailleurs, que l'*empathy* (*Einfühlung*) n'épuise pas l'esthétique; tout un champ y échappe. Elle reconnaît même que l'*empathy* peut n'être point une cause explicative, mais un effet qu'il s'agirait d'expliquer du point de vue plus large de l'utilité biologique. Elle ne confond donc pas le plaisir esthétique avec l'expression organique, avec les phénomènes accompagnateurs. Ces phénomènes ne sont-ils, comme le veut Lipps, que des répercussions de l'activité de l'*empathy?* Ou bien sont-ils, comme le pense Groos, le signe local de processus antérieurs, la révélation d'une activité plus développée? Ne seraient-ils, au contraire, que la marque d'une insuffisante sensibilité esthétique?

Autant de questions à élucider, nous dit Vernon Lee. Pourquoi, lui a-t-on objecté, accorder encore de l'importance à des sensations organiques et de mouvement présentes, réelles, puisque la « formal-dynamic empathy » serait liée, en son propre cas, à de simples idées abstraites de mouvement? Ce n'est pas seulement, répond-elle, parce que de nombreux observateurs, Groos à leur tête et sa propre collaboratrice, croient à l'importance des mouvements d'imitation. Elle estime que ces sensations organiques et « mimétiques » serviraient peut-être à retrouver l'origine de ce fait que nous attribuons des mouvements à des formes dont nous savons qu'elles ne peuvent pas se mouvoir, à nous révéler pourquoi des *idées abstraites* de mouvement, résultat d'innombrables expériences enregistrées en nous, sont éveillées par des formes qui ne se meuvent point,

La réponse est intéressante. La conception de l'*Einfühlung* me semble rester, toutefois, assez indéterminée. Ou bien elle est poussée à ce degré, que le *moi* tout entier vive dans l'objet qu'il contemple, et c'est alors que Vernon Lee la repousse. Ou bien elle correspond à des états organiques partiels, dont la considération exclusive restreint la portée de l'hypothèse et nous laisse au seuil de l'esthétique.

Dans le premier cas, la dite hypothèse équivaut à une sorte de mystère de la transsubstantiation; et, si l'on veut la tenir pour légitime, on n'aura fait qu'assigner un nom nouveau à une opération mentale, plus ou moins spontanée, sur des données fournies par nos expériences « mécaniques ».

Dans le second cas, il y aura lieu de considérer les états moteurs, soit sous la figure de l'imitation intérieure et de mouvements actuels, réels, qui serait le mode grossier de l'*empathy*, soit sous la figure d'états dynamiques, qui en serait le mode raffiné, ou sublimé : nous aurions affaire alors à « un phénomène purement mental d'interprétation de la forme visuelle en termes de mouvement et d'énergie », « à des idées abstraites de mouvement et à des résidus résultant d'innombrables expériences individuelles ou même *raciales* ». Mais le passage de l'un à l'autre de ces modes est facile, la limite qui les sépare est malaisée à tracer, et, si des mouvements réels ne sont plus présents dans l'« empathy dynamique », ils l'ont été sans doute en bien des états que l'*empathy* réveille. A quoi il conviendrait d'ajouter que nos états organiques ou moteurs reflètent peut-être, le plus souvent, des actes intellectuels, où l'intervention de tout ou partie du *moi* se projetant dans les choses apparaît assez équivoque et imprécise.

Que des sujets « moteurs », comme Groos ou Anstruther Thomson, constatent en eux des mouvements réels dans leur perception esthétique de la forme; ou que des non-moteurs, comme Vernon Lee, relèvent de simples idées de mouvements, cela ne me paraît pas, d'ailleurs, changer rien à la véritable question, qui est de définir la valeur exacte de ces sensations organiques ou de ces impulsions motrices qui feraient escorte à la perception visuelle.

Je déniais jadis aux mouvements, à propos de la thèse de James, le pouvoir de créer l'émotion de toutes pièces; je leur reconnaissais, en revanche, un rôle d'organisation et de renforcement. Le même rôle serait attribuable aux états moteurs, idéaux ou réels, impliqués dans l'*empathy*; ces états s'accompagnant de plaisir ou de déplaisir, ne seraient pas indifférents à notre sentiment du beau, mais ils ne pourraient le constituer seuls; le plaisir ou le déplaisir organiques n'emportent pas le caractère de la beauté ou de la laideur. Nous trouverions ces états, à l'ordinaire, servis, troublés, empêchés ou modifiés par des facteurs d'un autre ordre, par des émotions acquises, par des idées antérieures, par des jugements d'origine individuelle ou sociale. Nos changements de goût supposent nécessairement quelque phénomène de ce genre.

Oui, sans doute, nous disons que la colonne *résiste*, que l'arc *soutient*, etc., et nous traduisons ainsi les formes extérieures en termes de notre propre activité[1]? Nous disons de même que la fumée *monte*,

1. Notons en passant que la traduction inverse n'est pas d'un emploi moins

que l'air *se dilate*, etc. Serait-ce une raison suffisante pour ramener le plaisir esthétique à la seule qualité d'états diffus qui représenteraient en nous des expériences accumulées, que raviverait l'impression actuelle? Notre sentiment de stabilité, en présence d'une œuvre d'architecture, me semble relever d'un acte de l'intelligence, c'est-à-dire d'un ensemble de faits pratiques et de raisonnements, autant et plus que de pareilles expériences. Je ne vois pas le moyen, si nous prenons l'exemple le plus simple de lignes et de plans qui se *rencontrent*, qui *s'unissent* pour donner des formes, et sans regarder à ce que la forme signifie, je ne vois pas le moyen, dis-je, de refuser le principal rôle à l'intellect dans cette traduction que nous ferions en termes de notre activité motrice, grâce au transfert de notre action propre dans le jeu de ces plans et de ces lignes. Je me demande, enfin, en quoi varient vraiment nos états « dynamiques » selon la ligne plus ou moins pincée d'un cratère ou d'une amphore : et cette considération même conduirait à créer des types si nombreux, que les relations de ces types à nos sensations internes ou à nos mouvements réels en deviendraient singulièrement vagues et douteuses.

Ces remarques me semblent fortifiées, plutôt qu'affaiblies, par les notes prises au jour le jour que nous donne Vernon Lee. Elle réserve la part qu'il convient de faire au jugement et à la sensibilité. Son principal mérite est justement d'avoir isolé et défini avec plus d'exactitude le problème spécial engagé dans les recherches de ses prédécesseurs.

Un mot seulement sur quelques-unes de ces notes. Les œuvres de sculpture médiocres, les statues mutilées ou restaurées, sont celles, y voyons-nous, qui nous incitent le plus à des mouvements. La raison en est apparente. C'est d'ailleurs une règle bien connue, que le peintre et le sculpteur nous montrent le mouvement préparé, mais non pas le mouvement commencé. N'oublions pas, d'autre part, que des œuvres d'une haute valeur (*le Départ* de Rude, par exemple) pourront néanmoins provoquer dans le spectateur un geste qui ne sera pas une « imitation », mais qui répondra à l'allure générale du motif.

Vernon Lee s'applique à distinguer l'impression qui vient des lignes et des plans de celle qui vient du sujet représenté. Combien le sujet, commenterai-je, reste le plus souvent indifférent dans l'œuvre du peintre et du sculpteur! Il peut n'être pour eux que le motif de produire des accords de formes ou de couleurs, qui les intéressent plus que toute autre chose.

Je ne m'étonnerai pas des contradictions qui l'ont frappée dans les réponses faites à un questionnaire qu'elle adressa jadis à diverses personnes. Ces contradictions sont instructives : elles ne montrent

fréquent. On dit : ferme comme un roc, solide comme un pilier, droit comme un fût, un dos résistant sous sa charge comme une voûte, etc. Nous avons affaire ici à une condition générale de la pensée, dont j'aurai l'occasion de parler ailleurs.

pas seulement les difficultés qu'on éprouve à se saisir en acte (et ce n'est certes pas que je condamne l'introspection) ; elles dénoncent surtout, dans le cas spécial qui nous occupe, les variations inévitables de nos dispositions, telles que ses propres *notes*, si sincères, les révèlent. Que les mêmes questions fussent posées à une même personne après un intervalle de quelques années et ses réponses risqueraient d'être souvent différentes, sinon contraires, à moins qu'elle ne se fût créé une sorte de type artificiel, en suite d'une théorie préconçue ou d'une habitude prise. D'où j'inclinerais à conclure que nos sensations organiques et nos « attitudes » sont un élément peu stable et singulièrement trompeur, en regard des impressions d'art qui se fondent sur nos connaissances, sur nos jugements, et d'abord sur la qualité de notre sensibilité, de notre délicatesse spéciale à l'égard des sons, des formes ou des couleurs.

L'architecte n'entre point dans la colonne et l'entablement, dans les arceaux et la voûte, quand il dresse un plan géométral, qu'il établit une coupe longitudinale ou transversale de son édifice. On ne s'instruirait guère à dire qu'il se réfère à des expériences mécaniques qui seraient inscrites dans son *moi* en vertu d'actions répétées dans la vie de l'espèce. Il recourt à des connaissances positives, quelle que soit la tradition qui lui impose une forme générale, et il serait bien difficile de dégager ce qui revient à une formule « dynamique » personnelle ou ancestrale dans les caractères particuliers qu'il donne à cette forme générale, dans l'interprétation qu'il fait des conditions de stabilité exigées par les sciences objectives dont sa technique relève.

Si le sculpteur cherche l'expression de ses figures dans son expérience « affective », on n'avancerait guère non plus à dire que l'ordonnance de ses plans et de ses lignes serait commandée par sa « dynamique ». Qu'entendait au juste le peintre Boucher, quand il se flattait de pouvoir apprendre aux élèves de David « à casser une jambe avec grâce », sinon que l'agrément des yeux peut ne pas s'accorder avec la « mécanique », et que la vérité de l'art n'est pas celle de la nature? On s'arrange des bonshommes trop courts de Teniers comme des figures trop longues de Goujon ou du Primatice. Ce serait chose affreuse de se tenir, devant bien des œuvres qui sont belles, à l'idée ou à la réalité d'une expérience musculaire. Tel geste outré, un cou trop tordu, la suggérera peut-être. Et c'est pourquoi, justement, les œuvres médiocres sont celles qui nous incitent parfois à l'imitation, en manière de contrôle. L'*empathy* dynamique peut correspondre à certaines conditions générales; elle ne nous renseigne point, ou mieux elle nous renseigne faiblement, sur la qualité propre de l'ouvrage, sur le style.

On ne saurait vraiment supposer que les artistes sentent moins vivement que les amateurs la beauté de leur art. Ils la sentent plus simplement, en hommes qui « savent », mais ne raffinent point tant.

Ayons garde de nous prendre au piège de nos analyses, toutes légitimes et utiles qu'elles sont. Plus je réfléchis à cette question, en me guidant aussi sur des expériences personnelles, plus j'arrive à cette conviction que nos sensations organiques et nos états moteurs, idées ou actes, ne font que donner à notre émotion du beau ce qu'on pourrait appeler sa constitution physiologique; mais ils ne suffiraient jamais à créer le sentiment de la beauté; ils dépendent eux-mêmes d'autres données, sociales, objectives, intellectuelles, qu'il implique. La répercussion organique et motrice, en quelque sens qu'on l'entende, agirait en manière de soutien. Que les données les plus élémentaires de la forme soient déterminées par des processus moteurs, et que l'expérience motrice de l'organe visuel doive être substituée à la sensibilité rétinienne (Bourdon, Kostyleff), ces conclusions mêmes ne nous autoriseraient point à méconnaître la nature si complexe de ce phénomène spécial, la sensibilité aux formes et moyens de l'art.

Le travail d'anatomie psychologique auquel Vernon Lee s'est attachée ne l'empêche nullement de voir la question esthétique en son ensemble. Elle prévoit et devance les critiques; elle cherche avec sincérité et indépendance. Je ne voudrais pas que mes remarques pussent tromper le lecteur sur ce point. Le volume qu'elle nous offre est de ceux qui resteront, il est enrichi de citations utiles; il est surtout plein d'idées, d'aperçus originaux, que cette sèche analyse laisse à peine deviner.

L. Arréat.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

I. — Morale.

Albert Bayet. — Le mirage de la vertu. 1 vol. in-16, 310 p., Paris, Armand Colin, 1912.

Ce livre est écrit tour à tour sous forme de dialogues, de réflexions détachées, et de contes symboliques; et cette forme qui n'est pas sans charme était celle qui convenait le mieux au sujet. La pensée générale du livre paraîtrait plus paradoxale et contestable si l'auteur avait eu recours à une méthode d'exposition plus logique et plus rigoureuse. Et pour cette raison même, nous risquons de faire tort à l'ouvrage en le résumant.

L'auteur prend le mot de *vertu* au sens de *perfection morale*, non au sens de *pratique du bien*. A la vertu ainsi entendue, il reproche de conduire facilement à l'admiration de soi-même, et de détourner ainsi la volonté des fins pratiques qu'elle doit poursuivre, Le spectacle du vice nous inspire l'horreur du vice; mais la pensée de la vertu ne nous pousse pas à accomplir le bien. Le bien peut être accompli et réalisé en dehors de tout souci de perfection intérieure. La justice qui consiste à recourir aux lois et à les observer n'est en somme que de l'intérêt bien entendu. La charité qui consiste à faire l'aumône de son superflu n'est peut-être pas autre chose, et en tout cas elle est néfaste, car entretenir les pauvres, c'est entretenir la pauvreté. Or la conscience d'avoir observé la justice et la charité permet de s'associer sans remords à de grandes injustices collectives. Les actes vertueux ont d'ailleurs souvent des conséquences funestes, et le mal qui en résulte est très insuffisamment compensé par le bien qu'ils ont pu faire. Il n'y a donc pas lieu d'être content de soi parce qu'on a fait le bien, et l'on a même d'autant moins sujet de l'être, que le mal qui subsiste est toujours plus grand que celui que nous pouvons empêcher.

La résignation n'est pas moins blâmable que le contentement de soi. Elle contribue en effet à perpétuer la misère, car le résigné renonce à agir pour le bien, et par là même sacrifie les autres. Au contraire la révolte peut être un artisan de progrès. Même impuissante, elle constitue un exemple à suivre, une incitation à lutter contre le mal.

On fait aussi consister la vertu dans la bonne volonté. Mais que vaut une volonté qui n'aboutit à rien? Celui qui s'embarrasse de

doutes et de scrupules, doute pour le plaisir de chercher ce qui vaut le mieux, et le plaisir qu'il trouve à chercher fait qu'il redoute de trouver ce qu'il cherche. Point n'est besoin de tant réfléchir : les occasions d'être utiles sont si nombreuses!

Mais ne peut-on être un brave homme, tout simplement? — Celui qui se dit brave homme s'admire et se glorifie, et se résigne par surcroît à toutes les injustices qu'il se hâte de proclamer nécessaires parce qu'il en profite.

Cessons donc de parler du mérite de nos actions. Si nous sommes bons sans effort, où est notre mérite? Si nous devons faire effort pour être bons, n'est-ce point une preuve de notre faiblesse? En outre, nous ne sommes pas libres d'être bons ou mauvais, et ce qu'il y a de meilleur en nous est l'œuvre de la société, non la nôtre. La vertu ne peut-être qu'un mirage. L'auteur conclut qu'il faut soulager la souffrance, sans croire à son propre mérite. Il ne faut pas dire : « Sois heureux, et tu seras content. » Mais : « Rends les autres plus heureux, et tu seras heureux toi-même ».

A. Joussain.

Henry Lagrésille. — Le Fonctionnisme universel. Monde moral. L'ordre des Fins et des Progrès. Paris, Fischbacher, 1911.

L'auteur voudra bien me pardonner de ne pas entreprendre l'analyse et la critique de ce copieux volume. L'ouvrage comprend quatre livres : I. La méthode ou la forme en morale; II. La raison morale ou le fond; III. L'art du progrès intérieur ou la technique; IV. Psychogenèse ou genèse morale des âmes. Chacun de ces livres est partagé en chapitres. Préexistence et incarnation, Preuves de la vie antérieure, Preuves de la vie future, L'expérience de la vie universelle, L'Histoire morale de l'humanité : tels sont les titres des chapitres du livre quatrième, où bien des lecteurs trouveront l'intérêt principal de ce travail. Quelques lignes tirées des dernières pages en feront voir suffisamment l'inspiration et la portée.

Après une citation prise à l'œuvre de Fouillée, à qui M. Lagrésille fait de nombreux emprunts, il écrit lui-même : « La religion, qui est tout cela (science, philosophie et poésie), mieux, relation au delà, est le lien de volonté, d'amour et de protection entre les âmes de l'univers en général, entre les humanités naissantes et les humanités supérieures, jusqu'au plan divin qui a Dieu pour clef de voûte. La vraie foi n'est plus aveugle, mais rationnelle... Elle comprend : 1° *la foi en nous-même*, qui est vertu de la volonté, 2° *la foi dans la raison*, qui est vertu de l'intelligence, 3° *la foi dans le bien*, qui est vertu du cœur; et comme leur résultante, elle réalise la foi en Dieu, parce que la force, la raison et le bien existent au fond de tous les soi et vivifient toute âme remontant à la même Source ineffable, Dieu, le Logos

suprême, l'Humanité divine.... Si la religion s'entend de la sorte (ainsi qu'elle finira par s'entendre), la conscience morale devient en nous une conscience religieuse non moins que sociale... » Et enfin : *L'homme ne peut rien inventer de mieux que son propre perfectionnement, il ne peut rien de plus grand ni de meilleur que créer, par son perfectionnement, l'Humanité*[1]. Conclusion ultime où viennent par divers chemins théosophes, positivistes et simples rationalistes, avec les croyants des grandes religions.

L. Arréat.

II. — Philosophie religieuse.

Th. Cremer. — Le problème religieux dans la philosophie de l'Action. M. Maurice Blondel et le P. Laberthonnière. — Préface de M. Victor Delbos. — Paris, F. Alcan, 112 pp. in-8°, 1912.

Le mot « action » évoque le plus souvent en nous une image assez grossière. Nous nous représentons une démarche discontinue et tangible. De récentes études nous ont, il est vrai, rendu familière la notion d'une *pensée-action*. Notre intelligence théorique elle-même est une « action » dans la mesure où elle ne conçoit pas le monde comme un spectacle. Mais une « critique » de l'Action n'est pas encore élaborée*. Kant ne la pouvait tenter, puisqu'il niait la possibilité d'une « connaissance » mystique. Or, la « connaissance mystique », si jamais un métaphysicien la construit, sera sans doute « action pure ». Mais seule une analyse approfondie du mysticisme spéculatif nous orienterait vers cette Critique nouvelle, encore à peu près ignorée.

M. Cremer s'est proposé un dessein plus modeste. Il a voulu extraire des études de M. Blondel et du P. Laberthonnière la vraie pensée, souvent déformée par des vulgarisations trop sommaires. Il a d'autre part évité de rapprocher, par suite de ressemblances extérieures, des conceptions très distantes, — celles de M. Le Roy et de M. Blondel, par exemple (p. 2). L'historien de la vie religieuse contemporaine sera frappé de la sympathie intellectuelle avec laquelle des doctrines spécifiquement catholiques sont pénétrées par un Protestant. On se tromperait d'ailleurs tout à fait en expliquant cette « harmonie » par la présence d'un élément « protestant » en certaines formes du néo-catholicisme. Si l'action, telle que l'entend M. Blondel, surgit en notre plus intime nature, elle s'achève en des extériorisa-

1. Souligné dans le texte.

* Nous avons déjà abordé cette question dans une *Revue Générale* de Philosophie religieuse. Cf. *Revue Philosophique*, juin 1911, p. 740.

tions qui sont « la réalité même de l'esprit ». « C'est à la lettre qu'il faut prendre la lettre, parce qu'en elle seule, et non dans l'interprétation qu'on en donnerait, se cache la réalité de l'opération qu'elle prescrit ». (L'*Action*, pp. 410 et 412 — Cremer, p. 85.)

Pourtant la difficulté est-elle résolue? Une croyance en l'efficace de la liturgie pourrait chez des catholiques se superposer par artifice à une pensée philosophique qui ne la préparerait en rien. Et il y aurait de la sorte juxtaposition et non fusion de doctrines en réalité peu conciliables. Encore n'est-ce pas une influence protestante qu'il faudrait discerner, mais plutôt la maîtrise d'une méthode intellectuelle générale. Et les origines de cette méthode sont philosophiques, non religieuses. La méthode d'immanence que l'on retrouverait dans telle apologétique protestante n'a pas déterminé la méthode d'immanence de M. Blondel ou du P. Laberthonnière. Mais ici et là certaines exigences de la méthode philosophique moderne sont considérées comme irréductibles. Ne confondons pas les séries historiques et ne cherchons pas de relations causales là où nous devrions découvrir les effets divergents d'un même courant.

La préoccupation constante de M. Blondel, du P. Laberthonnière ou de M. Le Roy pourrait être ainsi formulée : comment *penser* la foi chrétienne? Mais pour qu'une métaphysique de la vie religieuse s'édifiât, il faudrait que des « catégories » nouvelles fussent inventées. Si attachantes qu'elles soient, les modalités de la plus récente pensée religieuse témoignent d'un admirable effort vers une synthèse supérieure, mais c'est toujours en fonction d'une méthode déjà pressentie ailleurs que ces efforts sont tentés.

Peut-être M. Cremer eût-il pu parfois se dégager d'une analyse très attentive et se poser, selon ses propres préférences, des questions d'ordre théorique. En revanche, il faut le remercier d'avoir très clairement exposé la méthode d'immanence. Il y a un « immanent transcendant [1] », c'est-à-dire un point de convergence du naturel et du surnaturel. Comment le discerner? Nous n'avons nullement le droit d'affirmer en nous la présence du surnaturel. Nos aspirations ne prouvent pas cette présence, car « tout ce que nous tirons de nous n'est rien de ce que nous avons à recevoir [2] ». Du moins devons-nous nous demander, selon la belle parole du P. Laberthonnière, « si en nous il n'y a pas infiniment plus que nous-mêmes » (p. 22). Nous avons une conscience *autonome*, puisque, si absolu qu'il soit, notre désir n'implique pas l'influence d'un Être surnaturel, mais prouve seulement que nulle fin humaine ne nous pourra satisfaire. Nous saisirons dès lors cette inadéquation comme un *donné*. Nous ne pouvons préciser davantage ni affirmer que l'Infini réside en notre nature. Mais nous sommes assurés en tout cas qu'une négation du surnaturel

1. La formule est de M. Blondel. Cf. Cremer, p. 9.
2. *Id.*, Cremer, p. 7.

aurait une valeur encore moindre : « Il serait étrange qu'il fût scientifique d'exclure ce qu'il n'est pas scientifique d'admettre[1] ». Accordons, si nous le voulons, que l'autonomie est la véritable réalité intérieure. Du moins devons-nous considérer « l'hétéronomie tout au moins comme possible » (p. 11). Mais sera-ce une véritable hétéronomie? Nous supposons que le surnaturel est « absent de la vie »; mais en approfondissant notre nature, nous éprouvons qu'elle postule le surnaturel (p. 21).

Et de la sorte nous régénérons, non pas la théologie, « qui est la science humaine des actions divines » (p. 15)[2], mais la philosophie religieuse et la philosophie elle-même. Il faut admettre en effet que la théologie ne donne pas de la réalité religieuse une explication exhaustive. Mais la philsophie proprement dite se mutilerait elle-même, si elle prétendait « ignorer » « cet ordre plus haut où elle ne peut pénétrer » (p. 23). N'est-ce pas ce qui donne aujourd'hui encore au leibnizianisme une ampleur que toutes les défaillances partielles n'arrivent pas à effacer?

M. Cremer essaie de discerner les origines de la Philosophie de l'Action. Il se borne d'ailleurs à des indications assez sommaires, (pp. 68-73), mais relève avec soin les intéressantes vues de M. Blondel sur la Logique de l'Action, laquelle constituerait « une Logique du désordre » (p. 49). Il a d'autre part bien raison de rappeler à quel point le « pragmatisme » de M. Blondel ou de M. Le Roy diffère du pragmatisme anglo-saxon. « L'expérience religieuse », dit très bien M. Delbos, « dès qu'elle prétend ne tirer sa force probante que d'un sentiment d'efficacité et de bienfaisance pratique, est inévitablement superstitieuse par essence et ne devient purement religieuse que par accident. Qu'est-ce à dire, sinon que l'expérience religieuse, pour valoir, demande à être homologuée par la doctrine[3]? » Une étude systématique du myticisme spéculatif nous réserverait peut-être à ce sujet d'importantes surprises.

JEAN BARUZI.

Alfred Mayor. — MARY BAKER EDDY ET LA SCIENCE CHRÉTIENNE (SCIENTISME). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1912, VIII-292 p.

Dans le chapitre IV de son « Expérience Religieuse », W. James étudie, sous le nom d' « Optimisme religieux », la doctrine des partisans de la *Mind Cure*. Il signale le rapide développement, la croissante influence de cette doctrine; et, pour caractériser « cette

1. *L'Action*, p. 390; Cf. Cremer, p. 10.
2. Laberthonnière; *Essais*, p. 154, cit., Cremer, p. 15.
3. Delbos, cit. Cremer, pp. 66-7. Le livre de M. Cremer est précédé d'une importante Préface de M. Delbos.

conception systématique de la vie », « la seule philosophie vraiment originale qui soit née en Amérique », il la compare au dualisme chrétien traditionnel. Pour celui-ci, dit-il, « le vice essentiel de notre nature charnelle était l'*insoumission*; la *mind-cure* prétend que c'est la crainte. » Et voilà, ajoute-t-il « ce qui en fait une attitude religieuse nouvelle ». Or, nulle part, selon lui, cette attitude ne s'affirme de façon plus « radicale » que chez les adeptes de la « Science chrétienne, — la secte de Mme Eddy ». Ici le mal n'est plus considéré que comme « un *mensonge*; et quiconque en parle est un menteur ».

Les progrès que notait W. James n'ont pas été interrompus; et les chiffres cités par M. Alfred Mayor (p. 251-252) en attestent l'importance. Ce n'est plus seulement aux États-Unis et au Canada, mais dans les Iles Britanniques ou en Suisse que les *Scientistes Chrétiens* se groupent et construisent des temples; et déjà, en Amérique, la fortune de leurs Églises dépasse 150 ou 200 millions de francs. Surpris, et parfois peut-être irrité d'un si brusque et étrange succès, M. Alfred Mayor en a voulu rechercher les causes. De là ce livre très vivant, où une curiosité impartiale est accentuée de quelque ironie.

Tous les chapitres de l'ouvrage sont biographiques. Et l'exposé de la doctrine n'est point isolé du récit. Il intervient, comme pour marquer un repos entre les deux phases dont une vie se composa, — phases que sépara la publication de *Science and Health* (1875), — l'œuvre capitale de Mary Baker Eddy.

Ce que Mme Eddy se proposa d'abord dans cette œuvre, ce fut, dit M. Mayor, de rendre aux « attributs et perfections divines... le caractère d'absoluité que la théologie leur aurait enlevé » (p. 95-96). Ces attributs et perfections sont posés comme autant d' « axiomes », dont les guérisons constituent « la vérification expérimentale... la démonstration de puissance » (p. 96). Puisqu'il y a démonstration possible et incessante, il y a donc *Science*: et cette Science est *chrétienne*, puisque, selon Mme Eddy, elle se conforme rigoureusement à l'enseignement évangélique (p. 96). Conformité très contestable, remarque M. Mayor: car, par souci d'éviter l'anthropomorphisme, Mme Eddy est conduite à une négation de la personnalité divine et à un pur panthéisme (p. 103). Dieu est tout; et « tout est Esprit; et l'Esprit, le Mental (Mind), est Dieu » (p. 102). La croyance en une multiplicité d'êtres personnels est, d'ailleurs, aussi trompeuse que la croyance en plusieurs Dieux (p. 103). Mais, dès lors, comment parler d'une réalité du mal? L'homme ne peut s'isoler du Divin; et le Divin ne peut ni être l'origine du mal, ni coexister avec lui. Le péché, la maladie, la mort sont donc choses illusoires. Et « l'homme ne possède pas même la liberté de faire le mal » (p. 105). Du moins l'apparence du mal existe-t-elle; et c'est là ce qu'il faut expliquer. Mais, de la sorte, le problème devient tout psychologique; car le mal n'est plus rien qu'une fausse opinion, « une erreur de notre esprit ». Quelle est l'origine de cette erreur? — Une autre persuasion erronée, — le jugement qui affirme

la réalité de la matière. La coexistence de la matière et de l'esprit est en effet aussi impossible que celle de Dieu et du mal. Les sens, qui nous font croire en la matière, sont donc « la seule source du mal et de l'erreur » (p. 107). Par eux se manifeste le *Mortal Mind*, cette faculté que nous possédons « de faire des rêves à l'état de veille », de nous suggestionner nous-mêmes et de subir les suggestions d'autrui (p. 107).

Après avoir noté ce qu'il y a de fragile dans cette suite de déductions, M. Mayor montre comment Mme Eddy est conduite à une négation des sciences de la nature (p. 109) et à une théorie nouvelle de la prière. La prière n'est plus une demande, mais une « attitude mentale ». Par elle, nous prenons, en quelque sorte, « possession des biens que Dieu met à notre disposition »; et, concentrant sur lui toutes nos pensées, nous réalisons sa « présence » (p. 113). A l'aide d'une interprétation que M. Mayor juge à bon droit très arbitraire, Mme Eddy prétend, d'ailleurs, rattacher au pur christianisme toute cette doctrine (p. 117-118). Et elle-même en vient peu à peu à considérer son livre comme « inspiré ». En 1901, elle écrit : « Ce n'est pas moi qui ai dicté *Science and Health*... c'est le divin pouvoir de la Vérité et de l'Amour, infiniment supérieur à moi » (p. 91). Désormais, ses disciples sont d'accord pour faire de son *Text-Book* une œuvre révélée, une suite directe de la Bible (p. 91). Et ainsi, ce dont il s'agit, c'est bien de la formation d'une religion nouvelle.

La forme strictement biographique que M. Mayor a donnée à son livre ne lui permettait que d'effleurer le double et très curieux problème qu'un tel fait pourrait suggérer.

Problème qui serait, d'abord, d'ordre psychologique. On aurait à déterminer quels traits de caractère et sans doute quel prestige physique, quelles dispositions naturelles et quelle habileté acquise, quel tour particulier de la volonté et de l'intelligence, favorisèrent l'ascendant d'une Mary Baker Eddy. Cet ascendant s'exerça sur des êtres très différents, — de milieux très variés et de culture très inégale. Quel fut l'état d'esprit de ces êtres? De quelle manière furent-ils persuadés? Et comment cette persuasion où ils furent conduits prit-elle aussitôt le caractère d'une foi religieuse? A ce propos, les indications de M. Mayor sont trop disséminées pour qu'une réponse soit, dès maintenant, possible. Ce qu'il nous dit de la « psychopathie » de la fondatrice du « Scientisme » (p. 259-265) reste trop général et n'apporte qu'une précision provisoire et toute verbale.

En même temps, le problème serait d'ordre sociologique. Voici un enseignement strictement individuel, qui en quelques années change totalement de caractère. Au début, les influences subies sont saisissables et avouées : un guérisseur de Portland, P. P. Quinby, est l'auteur indiscutable du système (p. 69 sqq). Mais rapidement, tout cela est oublié; et une légende s'élabore. Des schismes surviennent; et une hiérarchie se précise, en même temps que se fixent des rites et

des dogmes; et c'est tout un organisme impersonnel qui se constitue. N'y a-t-il pas là, dès lors, une véritable expérience réalisée, — et qui permettrait d'étudier, à l'aide d'un exemple contemporain et assez simple, la logique interne et constante à laquelle, pour se développer, toute forme religieuse se plie spontanément? De la sorte, ce que favoriserait l'analyse de l'œuvre accomplie par Mme Eddy, c'est la constitution d'une *science des formes* religieuses. Il s'agirait de découvrir s'il n'y a pas, en effet, des lois qui s'appliquent à ces formes en tant que formes, — et quelles que puissent être la valeur doctrinale et l'origine naturelle ou surnaturelle du contenu religieux qu'elles recouvrent.

Des problèmes psychologiques et sociologiques de cette sorte seront certainement abordés quelque jour, à propos du curieux et complexe personnage dont la biographie nous est désormais mieux connue. Peut-être, d'ailleurs, s'imposeront-ils à l'attention de M. Mayor lui-même, si, comme on le doit souhaiter, il n'abandonne point dès maintenant l'étude qu'il a entreprise. Quand de nouveaux documents auront été publiés en Amérique, il tiendra, sans doute, à compléter ce premier tableau qu'il nous donne. Et le visage qui, tel qu'il nous le retrace, demeure souvent trop indécis, prendra dès lors tout son accent.

J. Baruzi.

B. Anstice Baker. — Vers la maison de lumière. Histoire d'une conversion. Trad. de l'anglais par un P. Bénédictin de Solesmes. Préf. par Dom Cabrol, abbé de Farnborough. Paris, Lecoffre, 1912.

La conversion que raconte ce livre est d'ordre tout intellectuel. Ni crise violente, ni transformation brusque; nul abandon irréfléchi. Chaque fois qu'une impression, une parole ou une lecture a modifié le rythme ou l'ordre de ses idées, Miss Baker se replie sur soi avec une sorte de méfiance; et l'on dirait qu'elle met tout son scrupule à surveiller et presque à restreindre le changement qui s'est accompli. Les circonstances ne sont dès lors que des prétextes. Elles ne valent que pour stimuler le travail intérieur, l'effort logique d'une pensée. Ainsi advient-il que le catholicisme semble ici se construire lentement et du dedans, avant d'être connu et accepté du dehors. L'enseignement apologétique d'un dominicain français, le P. Le Vigoureux, ne fait que consacrer un résultat déjà obtenu, et parachever en adhésion formelle toute une évolution intime et spontanée.

La forme autobiographique était dès lors la plus naturelle. Et en effet, c'est toute l'histoire de sa vie religieuse que Miss Anstice Baker nous présente. Dès le récit de sa jeunesse, un souci de situer son aventure personnelle en colore la monotonie. Des remarques ingénieuses, notamment sur le sentiment religieux chez l'enfant (p. 5); de

rapides portraits finement dessinés, par exemple celui de l'archidiacre Evod (p. 16), permettent une certaine variété de style et préparent les aperçus philosophiques plus abondants et les tableaux plus larges, qui occupent la seconde partie du volume. Parmi ces aperçus philosophiques, les plus ingénieux sont ceux qui concernent le dogme de la Trinité (p. 162-174). Miss Baker discerne dans l'univers visible une confirmation incessante de ce dogme. Partout elle retrouve « la trinité dans l'unité », et est ainsi conduite à se représenter la nature comme une préfiguration du Surnaturel. Non moins personnelles, d'ailleurs, les vues sur les rapports du fini et de l'infini, et sur la seule forme que dès lors pouvait prendre une révélation divine (p. 232). Quant aux tableaux dont le récit est animé, ils se pourraient grouper autour de celui, très sobre et discret, qui rappelle et résume une visite à Newman (p. 213-225).

Miss Baker est de famille anglicane. Ce qui la détache de l'anglicanisme, c'est ce qu'elle y croit remarquer de variable et d'illogique. Dès sa jeunesse, à la lecture d'un discours publié par l'*Inquirer* (p. 38-49), elle pressent que, comme l'auteur de ce discours, elle ne pourra hésiter qu'entre une Église qui se prétende la dépositaire infaillible d'une Révélation et un Christianisme sans dogmes, l'Unitarianisme par exemple. Les très diverses phases de cette hésitation seront dès lors scrupuleusement notées. Et les influences les plus imprévues prépareront le choix final. Ce ne sont nullement en effet des écrivains catholiques qui conduisent lentement Miss Baker vers ce qu'elle appelle « la maison de lumière ». C'est au contraire en lisant la *Critique de la Raison pratique* de Kant, puis Spinoza, enfin Darwin et Spencer, qu'elle précise peu à peu ses exigences religieuses. Des conférences du Docteur Zerffi sur « ce que la Religion chrétienne doit au Bouddhisme » et sur « l'Ignorance et le Dogme » contribuent ensuite, par la violence même de leurs attaques contre le christianisme, à mettre plus nettement Miss Baker en présence de son catholicisme intime (p. 143 et sq.). Entre le catholicisme et les autres formes religieuses, elle aperçoit, non une différence de degré, mais une différence de nature (p. 158). Et finalement ses derniers doutes disparaissent. Néanmoins, et pendant longtemps, elle ne se convertit pas encore. Elle fait effort, non pour croire, mais pour ne pas croire (p. 180). « Plus la raison », dit-elle, « me pressait d'aller au catholicisme, et plus ma volonté m'inclinait en sens contraire » (p. 195). Les chapitres où Miss Baker analyse cet état d'esprit sont particulièrement intéressants. Et grâce à eux ce livre, dont l'intention est avant tout apologétique, apparaît, en même temps, comme une « contribution » aux études de psychologie religieuse.

J. Baruzi.

REVUE DES PÉRIODIQUES

L'Année philosophique (21e année, 1910) publiée sous la direction de **F. Pillon**, 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*. Librairie Félix Alcan.

Ce volume contient, outre la bibliographie philosophique de l'année 1910, quatre mémoires dont nous allons donner une analyse.

1° *Les « Mémorables » de Xénophon, et notre connaissance de la philosophie de Socrate*, par L. Robin. — Les tendances antirationalistes de notre époque font qu'on s'attache à la personne de Socrate et à l'orientation franchement pratique de sa philosophie; pour connaître Socrate sous cet aspect, on s'adresse à Xénophon, dont on a, cependant, disqualifié le témoignage; mais ces tentatives ont été accueillies avec défiance, surtout en France. M. Robin a voulu exposer l'état de la question, et montrer quelle critique minutieuse est nécessaire, et quelle réserve il faut montrer en présence du témoignage de Xénophon.

Les critiques ont pris trois positions différentes. Pour les uns (Brucker, Hegel, Boutroux, Döring) Xénophon serait le témoin le plus exact et le plus impartial; pour d'autres (Ludolf Dissen, Schleiermacher, Ritter, Zeller, Ueberweg, Fouillée, Croiset), mis en moins bonne place, Xénophon n'aurait compris que l'application pratique des idées de Socrate, et il doit être complété; pour d'autres enfin (Philologues hollandais et allemands), son témoignage n'est pas authentique; on va même jusqu'à contester la véracité des *Mémorables* (Mahaffy, Joël, Gomperz).

Selon M. Robin, le problème doit être traité à un double point de vue; il faut étudier l'homme et l'œuvre.

En considérant l'homme, dans sa personnalité morale, et aussi dans sa personnalité littéraire, on constate, chez Xénophon, un désir de se faire valoir, en même temps qu'une certaine médiocrité d'intelligence et de sentiment; il n'a pas pu comprendre la grandeur morale de Socrate, car il était peu apte à concevoir des idées générales; sa dévotion superstitieuse et grossière l'a empêché de le juger exactement.

Considérons l'œuvre. Aucun autre ouvrage de Xénophon, ni les *Helléniques*, ni l'*Anabase*, ni la *Cyropédie* ne semblent montrer chez Xénophon des dispositions pour l'histoire. Malgré cela, les *Mémo-*

rables seraient-ils un ouvrage documentaire d'une précieuse naïveté? Après avoir abordé une difficile question de chronologie, M. Robin pense que le livre a été rédigé à une époque assez éloignée des faits et des entretiens qui y sont rapportés; de telle sorte que ses souvenirs ont dû subir un travail graduel de transformation, comme cela arrive même à des historiens de profession qui sont des imaginatifs; il doit y avoir, dans les *Mémorables*, une très grande part d'invention personnelle.

Si l'on étudie le livre en lui-même, tant dans sa forme littéraire que dans son contenu, on s'aperçoit que, comme beaucoup d'autres ouvrages de l'époque, ces dialogues ne sont pas des ouvrages historiques, mais plutôt une image fictive des entretiens de Socrate; l'influence de la rhétorique y est visible; et le procédé littéraire y remplace la relation objective des faits, méthode qui n'était pas dans les habitudes des anciens. — De plus, Xénophon ne parle pas de quantité de faits historiques de la vie de Socrate; il nous présente même un Socrate qui nous déconcerte.

Il faut, cependant, reconnaître que certains détails sont socratiques; mais il est difficile de faire le triage entre ce qui est de Socrate et ce qui ne l'est pas; il faut surtout se garder de la pétition de principe qui consiste à se représenter d'avance ce qu'est Socrate. Mais, les *Memorables* portent l'empreinte de la personnalité de Xénophon. Contre cette façon de voir, il y a bien l'objection de Zeller, d'après lequel Xénophon donnerait des garanties comme historien, parce qu'il a assisté à de nombreux entretiens qu'il rapporte. Mais, pense M. Robin, cette argumentation prouverait plus qu'on ne veut. Cependant il ne faudrait pas soutenir que les *Mémorables* n'ont pas eu une grande autorité, au moment où la tradition socratique était encore vivante, parce que Aristote ne nomme pas Xénophon. Pourquoi supposer intentionnel ce silence chez Aristote, dont toute l'œuvre, d'ailleurs, ne nous est pas parvenue?

Enfin, si le Socrate simple de Xénophon a paru le vrai Socrate, on devrait se demander comment un homme si médiocre a pu inquiéter la démocratie athénienne; et comment a-t-il eu une telle influence par les idées et les doctrines qui sont sorties de lui? — M. Robin reconnaît, en terminant, qu'il y a beaucoup à faire encore pour débrouiller cette histoire dont bien des matériaux nous manquent.

2° *La troisième antinomie de Kant et la doctrine de Schopenhauer*, par F. Pillon. — De cette étude pleine d'aperçus ingénieux et de savants rapprochements, nous donnerons, vu les limites restreintes de cet article, une analyse bien imparfaite. On sait quelle importance a, dans le criticisme kantiste, la troisième Antinomie (opposition des idées de liberté et de causalité nécessaire), à propos de laquelle, Renouvier, dans le *Premier Essai de Critique générale*, se montra uniquement préoccupé de la question du nombre infini. Pour Kant, la preuve de la thèse ne repose pas uniquement dans la contradiction

inhérente au nombre infini; il s'agit du rôle de la liberté à l'origine et dans le cours des choses; Renouvier n'a pas compris la pensée de Kant dans sa *Critique de la doctrine de Kant*. — Quand on affirme l'existence d'une cause originale indépendante, comme quand on soutient l'antithèse, on s'appuie sur une induction: dans le second cas, c'est une induction naturaliste, sans qu'on revienne à l'antithèse de la première Antinomie; Kant ne s'arrête pas à examiner la démonstration du premier commencement par la contradiction inhérente à l'infini numérique. Renouvier a surtout critiqué l'antithèse et la prétention de Kant à concilier les deux propositions opposées, au lieu de transformer en dilemme la troisième Antinomie.

L'assimilation de la liberté productrice du monde au libre arbitre humain s'est imposée à l'esprit de Kant, mais d'une autre façon que pour le théisme traditionnel, car, chez Kant, l'une et l'autre sont renvoyées au noumène qui est inconnaissable. Renouvier a vu ce que cette conception a d'étrange, et comment Kant n'a pas saisi la véritable distinction entre le monde réel et le monde du rêve. Aussi, la doctrine transcendantale s'accuse-t-elle plus nettement chez Schopenhauer que chez Kant lui-même, puisque, pour Schopenhauer, la théorie de l'intelligence se rattache à la conception kantiste des formes de la sensibilité, et la théorie de la volonté à la distinction du phénomène et du noumène.

Schopenhauer a exposé la doctrine de l'infini, l'a justifiée par la doctrine de l'illusion des phénomènes; et c'est sa docrine qui est conséquente, tandis que celle de Kant ne l'est pas.

Les vues de Kant sur le continu s'accordent avec la solution de la troisième Antinomie, et, comme elle, témoignent de l'infinitisme de Kant, mais elles sont en contradiction avec la solution des deux premières antinomies qui repoussent la thèse et l'antithèse, comme également inapplicables aux phénomènes. Renouvier a signalé la contradiction, et il lui oppose le principe du fini, en reconnaissant l'existence de vides dans l'espace et dans le temps; pour ce qui regarde le temps, l'idée du vide prend un sens libertiste; affirmation conforme à ce que, dès 1868, Renouvier avait signalé, c'est-à-dire le lien qui existe, dans l'histoire des systèmes, entre la doctrine du vide et celle de la liberté.

Pour Schopenhauer, l'imagination met une différence entre le vide de temps, et le vide d'espace; d'après M. Pillon, cette différence, qui n'est pas douteuse, explique la solution Kantienne de la troisième Antinomie.

Kant admettait les continus de substance matérielle, de changement et de causalité; Renouvier, en le critiquant, admet l'existence de qualités intensives, mais il rejette le continu d'intensité; M. Pillon trouve cette critique insuffisante et inconséquente; et, pour lui, l'idée d'intensité rentre dans la catégorie de qualité; et si les différences nous paraissent quantitatives, c'est par suite d'un abus de langage.

Ce qui attire l'attention sur la troisième Antinomie, c'est qu'elle est le point de départ du système de Schopenhauer; celui-ci, qui l'a remarqué, a reproché à Kant son inconséquence relative à la détermination de la chose en soi par l'idée de causalité; mais Kant avait répondu, par avance, à ce reproche en distinguant deux sortes de causalités, qui n'ont rien de commun que le nom.

A Kant, comme à Schopenhauer, on peut reprocher de caractériser par l'idée de liberté la causalité ou volonté nouménale; c'est la prédestination des théologiens; et, parler d'impératif catégorique n'a de sens que dans le monde des phénomènes, et si l'on a fait place, dans le système des catégories, à la personnalité.

Enfin, M. Pillon établit que la causalité libre et la causalité naturelle se trouvent dans le monde phénoménal. C'est une croyance qui est un fait de conscience; mais le libre arbitre lui-même n'est ni un fait de conscience, ni un résultat du raisonnement. La solution est due au principe du fini, à la critique idéaliste des données de l'observation externe, à l'idéalisme néomonadiste, qui font rejeter la prédominance prise par la catégorie d'espace et par la science positive.

3° *Les deux mémoires de Maine de Biran sur l'habitude*, par V. Delbos. — Dans cette étude, M. Delbos essaie de déterminer l'influence exercée sur Maine de Biran, et que celui-ci reconnaît, par les deux grands représentants de l'idéologie, Cabanis et Destutt de Tracy, tout en indiquant les conceptions qu'il apportait en propre et qui, combinées avec celles des idéologues, devaient constituer une doctrine opposée à ces théories.

Maine de Biran estime défectueuses les thèses de Condillac, et il introduit une autre méthode pour interpréter le principe « sensualiste ». Si l'on considérait, avec Condillac, les impressions reçues par les sens externes comme les causes exclusives des idées, tout serait acquisition et habitude; mais, Cabanis a montré la véritable méthode pour l'étude de l'homme : l'idéologie doit se renouveler dans la physiologie; et Maine de Biran paraît d'abord avoir voulu, dans l'étude de son sujet, insister sur les conditions organiques du développement de nos facultés intellectuelles. Il voulait montrer que tout le système des habitudes a son principe dans les dispositions de la sensibilité organique. — L'habitude se dérobe aux explications idéologiques ordinaires. Tracy avait remarqué que la *motilité* est la source de certaines idées, et la condition d'exercice de la mémoire et du jugement. Cette doctrine fit impression sur Maine de Biran; mais Tracy n'en avait pas fait au problème de l'habitude l'application qu'en fit Maine de Biran; pour apercevoir les effets spécifiques de la motilité, il faut une alliance plus intime de l'idéologie avec la physiologie. Dans cet esprit, Maine de Biran a constitué la doctrine de ses deux *Mémoires* sur l'habitude. Bien que sensiblement la même, et présentée selon un plan à peu près identique, il y a quelques différences dignes d'être relevées (p. 139-144). Dans le *Second Mémoire*, se dégage très fortement la conclusion

des analyses des divers sens : la faculté de percevoir ou de distinguer nos impressions dépend de la motilité volontaire.

Tout changement qui persiste après l'impression est une *détermination*; les déterminations sont sensitives ou motrices; sans déterminations motrices, il n'y a ni réminiscence, ni idées; d'où la distinction entre le rappel des idées, essentiellement actif, et le réveil des images, plus ou moins passif.

Si l'on a établi, jusqu'à présent, que la faculté de penser ne saurait dériver de la sensation, mais se développe par la prédominance des éléments actifs et moteurs, on peut faire la contre-épreuve : si l'opposition des résultats engendrés par l'habitude correspond à cette distinction, cette distinction est réelle. Au premier degré, c'est la répétition des mêmes circonstances extérieures qui détermine l'habitude; au second, c'est l'activité réelle de l'individu; d'une part ce sont les *habitudes passives*, d'autre part, *les habitudes actives*; celles-là tendent à s'évanouir par la répétition, celles-ci acquièrent plus de distinction en devenant indifférentes : cela, suivant que les organes sont plus ou moins susceptibles d'effort. S'il n'y avait que des sensations, ce serait pour l'homme l'affaiblissement et la mort; les facultés motrices sont des conditions de progrès; et dans le *Second Mémoire*, Maine de Biran étudie de près les causes qui produisent cet effet sur nos perceptions (p. 152-157). Dans ce même *Mémoire*, il s'occupe du fonctionnement des lois de l'habitude dans les opérations fondées sur l'usage des signes volontaires et articulés, où se marque le progrès décisif de l'esprit (emploi du langage, constitution de la science, etc.); et il arrive à proclamer la supériorité de la méthode de synthèse sur la méthode d'analyse. — Dans ces *Mémoires*, la philosophie de Maine de Biran est déjà tout entière, bien que le *Mémoire sur la décomposition de la pensée* établisse une philosophie nouvelle; ce qui sera nouveau, c'est surtout la méthode.

4° *Le réalisme finitiste de F. Evellin*, par L. Dauriac. — Ce mémoire a pour objet d'exposer la philosophie de F. Evellin, qui est un rationalisme radical et un théisme. Cet autodidacte avait compris qu'un philosophe doit avoir une éducation mathématique; et il s'attaqua à l'infini mathématique, qui est le sujet de ses deux livres.

Dans *Infini et Quantité*, l'idée dominante est l'hétérogénéité de l'élément et du composé qui en résulte. A l'espace des mathématiciens Evellin substitue un espace tel que la réalité du corps implique celle de son futur décalque, du lieu, « du lieu en soi » Evellin cherche à chasser l'infini de tous les genres de quantité : matière, lieu, temps, mouvement. Pour cela, il faut renoncer à obtenir le concept de quantité par la simple multiplication de l'homogène, mais y introduire l'hétérogène, c'est-à-dire le concret. Mais il ne faut pas non plus, en éliminer toute indétermination. La raison et l'imagination travaillent en sens inverse, mais collaborent, tout en se combattant. L'imagination crée l'espace sans bornes, tandis que de la raison dérivent le contigu

et le point. Le fini est donc l'œuvre de la raison; l'infini répond à un pouvoir non épuisé de l'entendement; et, par une illusion, nous imaginons le produit chronologiquement antérieur à l'opération qui le réalise.

De pareilles thèses furent traitées d'hérésies par les mathématiciens; mais, de ces affirmations, Evellin voulait tirer une philosophie; il la repensa et la féconda pendant trente ans. Ils s'attaqua aux antinomies de Kant, qu'il avait déjà, comme Renouvier, transformées en dilemmes; mais il reconnaissait que les antithèses peuvent se plaider, et qu'elles répondent à une apparence non négligeable, source des sciences de la quantité discrète et de la quantité continue. Ici, Evellin est plus près de Kant que de Renouvier; et cependant, le second livre d'Evellin, fait sur le cadre de la Dialectique des Antinomies, contredit les conclusions de Kant.

En 1907, Evellin est resté réaliste comme en 1881; il oppose encore l'espace linéaire à l'espace ponctuel. Mais le cadre s'est singulièrement élargi, et l'auteur donne une véritable ontologie. Il s'agit ici des rapports du déterminisme et de l'infini. Au cœur même de l'être contingent, on trouve un principe qui sert de canevas au déterminisme, grâce à l'imagination. Les physiciens posent bien la constance avant le nécessaire! « Constance », c'est un attribut de l'être, conçu sur le type de la volonté, de la spontanéité, qui empêche la régression à l'infini de la série des causes, et donne à l'imprévisible une place dans le monde.

Cela nous conduit au concept d'inconditionné. C'est l'occasion, pour Evellin, de démembrer et de critiquer la quatrième Antinomie, et d'établir que l'inconditionné repose sur des volontés hiérarchisées, comme sur autant de *médiateurs*; ainsi le monde des phénomènes est séparé de l'Être par tout un monde de dieux, issus d'un Dieu.

Telle est cette philosophie qui est une philosophie d'avant-garde. Evellin n'est ni leibnizien, ni kantien, ni spiritualiste à la française, ni criticiste. Cette philosophie est un spiritualisme dogmatique, réaliste et finitiste; puisée à des sources anciennes, renouvelée d'Aristote, la doctrine volontariste d'Evellin a fait échec à son rationalisme primitif. Evellin peut être compté parmi ceux qui se sont inspirés de Kant, et se sont faits les libres interprètes de sa doctrine; mais son dernier ouvrage sur la philosophie de Kant ne saurait être comparé ni à une interprétation, ni à un commentaire de cette philosophie.

La Bibliographie philosophique contient les comptes rendus de soixante-quatorze ouvrages parus en France dans le cours de l'année 1910; elle est due à M. F. Pillon et à M. L. Dauriac.

JULES DELVAILLE.

Archiv für systematische Philosophie.

Tome XVII (1911), 506 p.

A. Sichler. *Une fausse interprétation du réalisme critique et du volontarisme de Wundt.* — Le livre (*Der Mensch*, 1908) dans lequel Klimke, S. J., a critiqué Wundt repose sur des raisonnements hâtifs et sur une étude superficielle de son auteur. Il en est de même pour un de ses appuis vraisemblables, C. Willem (professeur au séminaire de Trèves), *Die Erkenntnisslehre des modernen Idealismus*, 1906. Ces critiques vont jusqu'à, après avoir reproché à Wundt une doctrine qui n'est pas la sienne, lui en opposer une qui est la sienne même.

P. Schwartzkopff. *Pour et contre le monisme.* — Le monisme au sens strict, avec lequel il faut se garder de confondre la doctrine populaire de Haeckel, doit sa valeur à l'idée de l'immanence. Il a par là raison contre le déisme, mais il a tort de s'en tenir, par opposition à lui, au panthéisme sans aller jusqu'au panenthéisme. Il doit donc prouver l'irréalité d'un dieu personnel, ce qui rend impossible toute distinction entre Dieu et le monde, l'âme et le corps. L'erreur fondamentale du monisme est d'expliquer l'action réciproque par une identité. Pour expliquer l'identité de la nature et de l'esprit, il est obligé de les ramener à l'inconscient, faute de voir dans leur fondement commun une cause immanente, et il a le tort de refuser à la cause suprême la personnalité. — Parenté et différence des opinions de l'auteur avec celles de Stein, *Dualismus oder Monismus* (dont la *Revue* a publié un compte rendu, Avril 1910, p. 422).

V. Schlegel. *Idées fondamentales d'une moralité.*

G. Mueller. *Essai d'une théorie du temps.* — Le cours du devenir est la résultante de trois éléments : le temps, le moment présent, et un espace temporel (qu'on peut représenter par une ligne). Cette théorie permet de réfuter l'argument de la flèche qui vole.

Dr W. Wagner. *La forme de la production comme facteur historique.* — La véritable source des erreurs de Marx est d'avoir pris pour un problème de logique ce qui est un problème de psychologie. La théorie marxiste n'a pas une valeur exclusive, mais elle peut expliquer tel ou tel processus historique. Dans ses *Kulturaufgaben der Reformation* (Berlin, 1908), Berger a montré comment le passage de la propriété foncière à la propriété pécuniaire amena le passage de la discipline du moyen âge à l'individualisme de la Réforme. Il y a bien là action de la forme de production sur des événements d'ordre spirituel, par exemple religieux, mais seulement à côté d'autres facteurs.

M. Frankl. *Classification des conclusions possibles.* — Essai de réduction de toutes les conclusions possibles à trois principes irréductibles.

J. Fischer. *Essence et but de l'art.* — L'art est comme la science une

synthèse consciente; mais dans l'art cette synthèse est une poésie au sens large; elle a pour expression, non des mots, comme la science mais des images, c'est-à-dire des formes vivantes pour l'esprit. La science a à l'égard de la nature une attitude hostile, l'art une attitude amicale. La jouissance esthétique est celle d'une connaissance qui est en même temps une création spontanée, et par suite contient la liberté. L'art, né de la pensée pure, qui lui fournit son critère, décrit un cercle : parti de l'art pur, il y retourne par la création artistique et la contemplation artistique. L'art sent et exprime l'harmonie de la nature et de l'esprit, du concept et des sens.

K. Aars. *Causalité et existence chez Kant.* — Il y a chez Kant trois concepts d'existence, le noumène, les facultés de l'âme, le phénomène. Le phénomène est un objet de pensée que nous créons au moyen de la double hypothèse de l'existence (ou durée) et de la causalité. Analyse très pénétrante de certaines obscurités et contradictions de la doctrine kantienne.

Dr J. Reinhold. *Les fondements psychologiques de la théorie de la connaissance de Kant.* — La théorie de la connaissance et celle de Kant en particulier doit, malgré les exigences contraires de Kant, s'appuyer sur des faits psychiques, notamment la distinction du sujet et de l'objet et la trichotomie de l'âme. La distinction des jugements en analytiques et synthétiques est fondée sur celle de la sensibilité et de l'entendement. Kant n'a pu arriver à libérer le principe de contradiction de son origine psychique, malgré sa critique de la formule aristotélicienne. L'*a priori* n'a qu'une réalité psychique. Toute la théorie kantienne de la perception, y compris la distinction du sens externe et du sens intime, est empruntée à Locke. Sur le point de l'*a priori* sensible, l'idéalisme critique est non seulement arbitraire et contradictoire au point de vue psychologique, mais encore inutile au point de vue gnoséologique, car il équivaut à affirmer la réalité objective de l'espace. Les catégories sont déduites de la table des jugements, c'est-à-dire d'un fait psychique. Il n'y a pas de différence essentielle, quoi qu'en pensent Cohen et Riehl, entre la première et la seconde éditions de la *Critique de la Raison pure* sur la déduction transcendantale. L'unité de la conscience est à la fois le point de départ et le centre de la déduction transcendantale. Le transcendantalisme est une hypothèse psychologique fausse, mais c'est une hypothèse psychologique. L'appel au jugement pour expliquer l'application des catégories aux objets de l'expérience vient également de la psychologie. Le paragraphe relatif aux schèmes marque le tournant dans l'exposition de la théorie des catégories, la frontière entre l'idéalisme *a priori* et le réalisme empirique. Les catégories sous la forme de schèmes sont des faits psychiques, et c'est sur l'introspection qu'est bâtie toute la théorie des catégories. C'est encore exclusivement sur la psychologie empirique que sont fondés les axiomes de l'intuition, l'anticipation et les analogies de l'expérience.

RAMENDRA SUNDAR TRIVEDI. *La vérité.* — Article primitivement paru dans une revue du Bengale. — L'impossibilité de concevoir le contraire, définition spencérienne de la vérité, ne définit qu'une vérité subjective, car rien ne me garantit qu'un autre ne peut pas concevoir ce que je ne puis concevoir. La définition par l'uniformité de la nature s'appuie sur une expérience répétée, mais non universelle ni dans le temps ni dans l'espace. Mais elle est une vérité au sens pragmatiste, une condition de l'existence. La vérité par excellence, le premier postulat de la métaphysique, est : je suis.

A. MOSZKOWSKI. *Le problème de la relativité.* — Essai très intéressant pour donner au problème de la relativité une précision scientifique. Les soi-disant principes fondamentaux de la physique et de la mécanique ne sont valables que pour un monde constitué d'une certaine manière, qui n'est peut-être pas celle de notre univers. Les doctrines opposées : nécessité et contingence, mécanisme et finalité, etc., ne sont pas plus antagonistes que les racines positive et négative d'une même équation. Bien plus, pour une foule de problèmes, l'énoncé même est un simple assemblage grammatical d'inconcevabilités suivi d'un point d'interrogation ; on cherche une réponse à une question impossible.

C. BRUNNER. *Théorie des intellectuels et du peuple.* — Aux deux sortes de connaissance, entendement pratique avec ses trois formes (sentir, savoir, vouloir) et esprit avec ses trois formes (art, philosophie, amour), s'oppose la superstition ou absolutisation du relatif avec ses trois formes : religion, métaphysique, morale. La confusion entre la superstition et l'esprit vient de ce que toutes deux sont des modifications de l'entendement pratiques, tendent toutes deux à l'absolu ; mais l'esprit à l'absolu véritable, la superstition à un absolu fictif. L'entendement pratique doit être présent chez tous les hommes, mais l'esprit et la superstition s'excluent : les hommes doués d'entendement pratique et d'esprit sont les intellectuels, qui ont pour type Spinoza : ceux qui joignent à l'entendement pratique la superstition constituent le peuple ; Kant est leur représentant.

A. LEVY. *Le concept.* — Distinction entre l'usage verbal des mots et leur usage logique. Le concept est la condition de l'unité, de la stabilité sans laquelle l'acte cognitif est impossible. Les concepts ne sont que des mots systématisés entre eux dans un rapport quantitatif ; par suite il n'y a pas à étudier les concepts, mais un seul concept, celui d'égalité. — La doctrine personnelle de l'auteur est très difficile à distinguer de toutes les critiques adressées par lui aux définitions du concept qu'il combat, et l'on n'arrive pas à voir dans cet article ce qui le lui a fait choisir comme représentatif de son livre en préparation : Essai d'un fondement nouveau de la logique.

K. PESCHKE. *L'idée de but dans la philosophie du droit.* — Selon une thèse défendue en fait par Savigny, en droit par l'école sociologique, le droit n'est pas rationnel, il n'est que l'expression de

l'opinion sociale du moment. Cette conception historico-sociologique est incapable de formuler des buts éthiques et politiques. Les deux conceptions individualiste et collectiviste de la morale sont également possibles pour l'individu, mais la seconde est la seule possible pour la philosophie du droit. Quel que soit l'idéal moral, l'État est le moyen le plus approprié pour sa réalisation; la politique ne s'occupe pas des fins, mais des moyens. En morale, la liberté n'est pas une fin en soi, mais un moyen.

Dr P. C. Franze. *Unité de la nature, de la morale et de la religion.* — L'évolution psycho-morale de l'homme est très en avance sur son évolution organique; elle doit tendre à assurer le perfectionnement de l'individu et de la race, surtout au point de vue spirituel. Les génies, qui font participer leurs semblables à leur prééminence morale, ont pour condition une organisation physique appropriée. D'ailleurs il y a réaction de ces progrès internes sur les conditions organiques. Ainsi peu à peu l'humanité progresse vers l'unité et l'humanisation qui ne sera atteinte que dans le concert de tous avec le fondement primitif des choses. La tendance du monde est la perfection, et l'accord de l'individu avec le monde, avec Dieu, n'est réalisé que par son aspiration à la perfection. Il y a dans la reconnaissance de ce principe une véritable conversion de la volonté, qui primitivement n'aspirait qu'à la satisfaction des besoins corporels.

Dr J. Clay. *La nature.* — Dans leurs définitions de la nature, Kant, Rickert songent à la *natura naturans*, les matérialistes, positivistes et réalistes (exemple : Lewes) à la *natura naturata*. Le vrai concept de nature doit réunir les deux points de vue. Nature et esprit sont la face inconsciente et la face consciente d'une même réalité, l'Idée de Hegel.

Dr B. Zalay. *Recherches sur la théorie de l'objet* (1re partie). — Rapports entre la pensée dans sa réalité interne immédiate et la pensée exprimée. La conception de l'école de Würzbourg est une approximation de la vie psychique meilleure que celle de l'associationnisme, mais son analyse est encore insuffisante ou pour mieux dire sa méthode mal appropriée. Quand on essaie de retrouver le donné immédiat, on substitue une systématisation à une autre, mais c'est encore une systématisation. Mais de même que la pathologie mentale vient en aide à la psychologie normale, de même nous sommes aidés à trouver l'essence de la réalité primitive par une incapacité anormale de la pensée à effectuer une systématisation réelle; c'est ce qui se produit dans cette forme du souvenir que Janet appelle la fonction du réel. Ainsi se pose le problème qu'examinera la seconde partie de ce travail, le parallélisme psychologistique.

Dr J. Lindsay. *La place de la psychologie dans la philosophie contemporaine* (en anglais). — C'est la philosophie qui doit fournir son point de départ à la psychologie, et non le contraire. On n'a pas pénétré l'âme quand on connaît le mécanisme de ses états transi-

toires, il faut encore faire intervenir le moi comme unité active.

Pr. Dr W. M. Frankl. *Compréhension et extension des concepts.* — Tentative pour substituer aux définitions habituelles de la compréhension et de l'extension des formules nouvelles, dont l'avantage est peu visible. Rapports du calcul logique de Schröder avec le calcul des probabilités.

G. Wendel. *Sur la méthode de la philosophie et des sciences philosophiques.* — Critique du recours à « l'intuition » en psychologie. Malgré les différences individuelles, les grands philosophes de tous les temps s'accordent sur les points essentiels et ont la même direction. Rappel des critiques de l'auteur à la doctrine de la liberté.

Dr W. Pieth. *Critique de la psychologie de Lotze dans l'analyse de ses fondements.* — Les erreurs de Lotze s'expliquent en grande partie par son accord avec Herbart sur les théories de l'être et de l'âme; tous deux opposent le monde donné comme un monde de l'apparence au monde de l'être qui ne nous est pas donné. Exposé et critique rapides des principaux points de la psychologie de Lotze.

G.-H. Luquet.

NÉCROLOGIE

La mort d'Alfred Fouillée, décédé subitement à Lyon, au cours de son voyage annuel à Paris, sera déplorée par tous les amis de la philosophie. Quoique, depuis de longues années, il fût retenu à Menton par l'état de sa santé, il semblait pourtant vivre au milieu de nous par la profonde sympathie qu'il inspirait à tout le monde. En lui, la *Revue philosophique* perd l'un de ses collaborateurs les plus illustres, les plus anciens, les plus fidèles. Il fut un vrai philosophe, car il eut une idée maîtresse qu'il appliqua à la solution de tous les problèmes. Son œuvre est immense, — presque une bibliothèque. J'espère qu'un jour quelque collaborateur de cette *Revue* dessinera dans ses grands traits cette personnalité si riche, restée si vivante jusqu'à soixante-quatorze ans, et qui, malgré son éclectisme avoué, a eu une si grande influence sur la pensée contemporaine.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

MONTENNIS. — *La Jalousie*. In-12, Paris, Lecoffre.

LARGUIER DES BANCELS. — *Le Goût et l'Odorat*. In-8, Paris, Hermann.

Dr G. LE BON. — *La Révolution française et la psychologie des révolutions*. In-12, Paris, Flammarion.

E. SCHURÉ. — *L'Évolution divine du Sphinx au Christ*. In-8, Paris, Perrin.

CH. BELLANGÉ. — *Spinoza et la Philosophie moderne*. In-8, Paris, Didier.

OSSIP LOURIÉ. — *Le Langage et la Verbomanie*. In-8, Paris, F. Alcan.

TERRAILLON. — *L'Honneur comme sentiment et comme principe moral*. In-8, Paris, F. Alcan.

TERRAILLON. — *La Morale de Geulincx*. In-8, Paris, F. Alcan.

BRÉHIER. — *Schelling*. In-8, Paris, F. Alcan.

COLOZZA. — *Il Metodo attivo sur « Emilio »*. In-12, Palermo, Trimarchi.

TROÏLO. — *Il Positivismo e i diritti del spirito*. In-8, Torino, Bocca.

G. DEL VECCHIO. — *Il Concetto del diritto*. In-8, Bologna, Zanichelli.

C. BAIRES. — *Teoria de l'Amor*. In-8, Buenos-Ayres, Alsina.

Dr CHASLON. — *Éléments de Séméiologie et de Clinique mentale*. Gr. in-8, Paris.

BRUNSCHWICG. — *Les Étapes de la Philosophie mathématique*. In-8, Paris, F. Alcan.

J. PACHEU. — *De Dante à Verhini*. In-12, Paris, Tralin.

OULMONT. — *Le Verger, le Temple, la Cellule, Essai sur la sensibilité chez les Mystiques*. In-12, Paris, Hachette.

E. DURKHEIM. — *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. In-8, Paris, F. Alcan.

DUSSAUZE. — *Les Règles esthétiques et les lois du sentiment*. In-8, Paris, F. Alcan.

E. LE ROY. — *Une Philosophie nouvelle, H. Bergson*. In-12, Paris, F. Alcan.

LODGE. — *La Survivance humaine*, trad. de l'anglais. In-8, Paris, F. Alcan.

W. WUNDT. — *Ethik*, IIe Bd. (4e édit.) In-8, Stuttgart, Enke.

TH. ZIEGLER. — *Das Gefühl* (5e édit.). In-8, Berlin et Leipzig, Göschen.

MARBE. — *Die Bedeutung der Psychologie für die übrigen Wissenschaften*. In-8, B. G. Teubner, Leipzig.

HANS AUS DER FUENTE. — *Wilhelm v. Humboldts Forschungen über Aesthetik*. In-8, Giessen, Töpelmann.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

LA NOTION DU MIRACLE

L'esprit est essentiellement puissance de relation, c'est lui qui entre les choses institue le lien des catégories humaines, décrites avec si peu d'exactitude dans les *Analytiques* aristotéliciennes. Sa plasticité est telle que nulle espèce de relation ne saurait être considérée *a priori* comme en dehors des possibilités logiques. Aussi je ne vois aucune raison d'écarter, non pas seulement de la pensée mais encore de l'univers où toutes les catégories sont loin d'être démêlées à l'heure présente, la notion de miracle qui est une forme très particulière de la causalité. Elle a existé de bonne heure et probablement a été la première façon de concevoir entre les phénomènes la liaison causale, puis elle a cédé la place dans certains esprits dits rationalistes et formés selon la discipline des *Analytiques* à une conception nouvelle de la causalité. Mais elle persiste dans l'âme populaire avec celle de hasard qui en est si voisine, sous notre appareil de logification hérité de l'aristotélisme. Je voudrais analyser cette notion et montrer sinon sa légitimité — il ne saurait être question ici de dresser un canon logique à opposer aux catégories intellectuelles classiques depuis Aristote et couramment usitées par la science de nos jours — du moins son existence de fait dans la pensée et peut-être hors de notre pensée dans le cosmos, *lieu* de toutes les relations réflétées par l'esprit et de bien d'autres encore qui lui échapperont à jamais.

I

Il n'est sans doute aucune question où la disproportion de notre esprit et de la pensée cosmique n'éclate plus qu'à propos de la causalité. Nous avons à l'heure actuelle, après une élaboration assez pénible qu'il serait possible de retrouver dans les textes scripturaires, plié notre esprit au déterminisme, c'est-à-dire à la notion de successions causales réductibles à une série d'identités. Cette notion, issue des mathématiques où la même formule nous apparaît dans une suite de transformations équivalentes, a été appliquée à la physique où les phénomènes se révèlent comme des modifications d'une même énergie susceptible de revêtir les formes les plus disparates. Il est entendu, au point de vue de la logique qui régit présentement nos recherches physiques, qu'il ne saurait y avoir dans le conséquent plus qu'il n'y a

dans l'antécédent. Les phénomènes se *déterminent* ainsi, selon le mot consacré, et il n'y a rien de plus au terme de la série et rien de moins aussi qu'il n'y avait au principe. L'univers peut donc être envisagé comme identique à tous les moments de son évolution, quoique sous des apparences diverses. Il est constitué en quelque sorte par un nombre indéfini de formules physiques qui se développent tout en demeurant équivalentes, à l'égal des valeurs mathématiques qu'un virtuose prestigieux métamorphose en se jouant jusqu'à les rendre méconnaissables. Mais la même quantité se retrouve sans cesse à travers les plus extraordinaires transmutations de la forme.

On voit quelle logique suppose dans la pensée la constitution ainsi réglée du cosmos. Ces formules qui se déroulent ainsi dans l'univers en tant que séries d'identités doivent correspondre dialectiquement à des catégories distinctes, sans communication possible. Ainsi l'a décrite Aristote en ses *Analytiques*, fondant la logification dite rationaliste de la pensée et de l'univers, et le grand mot est prononcé : il ne faut pas confondre les genres. C'est dire qu'il y a dans la réalité objective des concepts définis, sous les apparences de l'éternelle transmutation. Ils sont, pourrait-on écrire, l'ossature logique de l'univers, posée devant notre esprit. Nous avons dès lors deux procédés pour les démêler et produire cette *adéquation* de la réalité et de l'intelligence où tous les dialecticiens issus de l'aristotélisme s'efforcèrent durant tant de siècles. C'est d'abord et avant tout la déduction qui de deux éléments, de deux jugements séparés en quelque sorte par un abîme, fait un tout, un concept correspondant à celui de la nature, par l'intermédiaire d'un moyen terme, passerelle jetée sur l'abîme. Les deux éléments entre qui n'existaient jusqu'alors nulle relation, communiquent — communient mystiquement dans une certaine mesure — par l'œuvre de ce moyen terme qui est contenu à la fois dans l'un et dans l'autre. Et le tout donne naissance à ce concept défini que l'esprit poursuivait, avec des éléments disjoints. Autre procédé, mais Aristote en méconnut la valeur. Ce fut Bacon qui par la suite l'exalta avec l'injustice des inventeurs et le mit au-dessus de l'autre, en quoi il eut tort, car les deux se valent et sont artificiels au même titre, induction et déduction. Ce second procédé consiste à partir de quelques éléments, de quelques jugements dont l'identité se révèle à l'expérience, mais au terme duquel est l'abîme, et d'un pas formidable que nulle passerelle cette fois ne facilite, de conclure de quelques à tous, en comblant l'abîme. Ainsi est produit, aussi bien que par la déduction, le concept défini à laquelle l'expérience sensible, abandonnée à elle-même dans le désordre des apparences, n'eût jamais pu atteindre. Cet effort de ratiocination que nous trouvons tout naturel depuis Bacon effarait Aristote qui n'admettait, comme logiquement valable, que l'induction parfaite, l'énumération de tous les cas possibles. Passer de quelques à tous lui paraissait monstrueux.

Quoi qu'il en soit, cette mentalité aujourd'hui courante et qui, pro-

cédant par déduction et induction, reconstitue les concepts définis, les lois immuables sous la transformation des phénomènes dont se compose l'univers, est assez récente. Et nombreux sont encore les esprits qui y répugnent. Il n'y a qu'une élite intellectuelle — il conviendrait mieux peut-être de dire intellectualiste, qui accepte une dialectique aussi aventureuse. Celle-ci est démentie d'ailleurs par l'expérience où *rien ne boucle*, pour user de l'expression de Secrétan, où les lois deviennent de plus en plus molles à mesure qu'on s'éloigne des mathématiques, qui de toute évidence sont des constructions de l'esprit, et qu'on se rapproche de la réalité vivante et frémissante comme de la chair. Le peuple a gardé sous le concept mal assimilé de la causalité déterministe la notion du miracle ou de la métamorphose qui si longtemps fut sa foi, traduite en logique effarante pour nous; car elle exclut le principe d'identité et de non-contradiction, consacré par nos habitudes mentales, mais elle est plus près que la rationalité des conditions vitales.

Primitivement ce que l'esprit humain perçut dans le cosmos, ce fut selon toute vraisemblance la métamorphose et par suite le miracle, les causalités pouvant par un brusque sursaut passer d'une série à une autre. L'univers pour ces esprits mal rationalisés encore où, comme dans le rêve qui est probablement une persistance de la vision archaïque, celle d'avant les catégories, tout se présentait sous la forme du continu, est pénétré d'une volonté, à proprement parler d'un souffle qui va et vient, au gré de caprices insondables. *Spiritus flat ubi vult*, décrète cette logique que l'aristotélisme détrônera en faisant de l'univers quelque chose de figé dans des genres ou des catégories incommunicables. Ici les genres sont confondus à chaque instant, puisque le souffle est latent au-dessous des phénomènes qui frissonnent, où le miracle, c'est-à-dire le *signe* attendu de sa présence, risque d'éclater à tout propos. Par un jeu que notre intellectualité présente est incapable de pénétrer, le souffle, qui est puissance de création et de destruction, noue et dénoue les effets et les causes, fait interférer les catégories, intercepte capricieusement la production de tel phénomène qui eût dû en bonne logique découler de la série, lui substitue tel autre qui est la résultante d'une série diverse et qui donne ainsi aux sens l'illusion d'un commencement premier. Plus d'ossature dialectique ni de concepts définis dans un tel univers. Une volonté surnaturelle — ce mot s'impose — l'imprègne, qui peut disloquer les successions les mieux ordonnées. Nulle science, au sens où nous entendons présentement ce mot, ne peut s'ériger avec une logification pareille, où les mêmes causes ne produisent pas nécessairement les mêmes effets.

Ces deux modes logiques peuvent se trouver à l'heure présente dans le même esprit, mais dans deux plans différents, semble-t-il, c'est le cas de savants authentiques et croyants plus ou moins militants — sinon par eux-mêmes du moins par le rôle apologétique qu'on fait

jouer en dehors d'eux à leur personnalité, un de Lapparent, un Branly, etc. Dans la vie courante, la foi qui les anime les amène sûrement à cette conception de l'univers perpétuel miracle, où des volontés surnaturelles produisent des interférences de séries, par l'effet mystique de la prière ou de toute autre incantation plus ou moins rythmée. Ils croient, de leur aveu même, à la présence d'un Dieu agissant qui peut, au gré de sa toute-puissance, intercepter une succession causale et la transporter ailleurs pour y substituer une série nouvelle de phénomènes découlant d'une succession diverse. La notion de miracle est vivante dans leur pensée comme aux temps évangéliques où les âmes frémissaient devant les prodiges réalisés par le prophète Jésus, les impossibilités matérielles et quelquefois morales accomplies par ses mains, après une invocation à Dieu, maître des essences et des causalités. Mais il n'est pas possible que cette mentalité subsiste dans le laboratoire. Ici, ce qui pense et œuvre, c'est la logification déterministe, tandis que l'autre a été oubliée à la porte. Nulle puissance au monde n'est susceptible ici d'interrompre une série, de faire naître un commencement premier de choses en supprimant les conditions antécédentes ou en les rattachant à une série distincte. M. de Lapparent, M. Branly, quoi qu'ils en aient dit, ne sont plus croyants dès qu'ils ont franchi le seuil de leur laboratoire. Ils ont éliminé la notion de miracle que les âmes populaires gardent intacte depuis les âges primitifs, sans rien connaître du déterminisme et des lois rigides, exclusives de toute métamorphose. Leur pensée n'est plus réglée selon les mêmes normes logiques dans l'œuvre scientifique qui suppose nécessairement le déterminisme et dans la vie de tous les jours où les volontés merveilleuses pénètrent toute succession phénoménale et éclatent à tout propos en signes plus ou moins manifestes, selon le degré de foi que l'on a. Aussi conviendrait-il peut-être à l'apologétique chrétienne de ne pas faire appel à la personnalité de savants capables de telles dissociations dialectiques. L'objectivité de la logique du miracle ne saurait être démontrée par la nature de travaux exécutés selon la logique du déterminisme.

Je ne me propose nullement ici de défendre non plus que d'attaquer la valeur de l'une ou l'autre logification. J'établis seulement leur existence de fait dans nos mentalités modernes. Parfois elles s'excluent, en apparence tout au moins, le plus souvent elles coexistent dans l'esprit quoique à des plans différents, ainsi qu'on peut le voir dans le cas des savants qui sont en même temps des croyants dans toute l'extension du terme. La notion du déterminisme, dont la science actuelle avoue du reste l'artificialité, n'a donc nullement fait disparaître des esprits la notion du miracle que l'on a pu croire effacée, mais à tort. Elle revit par le fait même des doutes qui nous sont venus sur la valeur objective de la rationalité, de ces concepts définis, constructions de notre entendement, résultats d'inductions ou de déductions aventureuses — et peut-être inexistants dans la nature où tout

semble transmutation, sinon métamorphose. La croyance au miracle se fait même aggressive, utilisant les attaques dont la raison a été récemment l'objet par suite de ses excès. Elle s'appuie, prétend-elle, *sur des faits*, et toutes les négations intéressées du rationalisme ne peuvent prévaloir contre la brutalité de ces faits, par qui éclate l'insuffisance de nos logicismes dérivés d'Aristote.

Il est incontestable que la science a cru de trop bonne heure pénétrer l'essence de l'univers et réduire en particulier à ses normes si fortement artificielles, les causalités qui se manifestent dans les choses. Peut-être y a-t-il, irréductibles à nos logicismes, des faits d'indétermination attestant que les concepts dont se constitue l'univers ne sont pas aussi définis et les genres aussi tranchés que l'enseignait Aristote. Mais est-ce une raison pour en revenir à la mentalité des premiers âges, et en négation de tous les travaux scientifiques accumulés depuis des siècles, affirmer que le cosmos est un ensemble frémissant, irréductible à quelque norme que ce soit, et alors que les plus grands génies de l'intellectualisme ont dit : tout est idée, riposter avec nos sauvages ancêtres : tout est miracle?

II

C'est dans une petite ville au pied des Pyrénées que ces faits se manifesteraient particulièrement. J'ai nommé Lourdes en qui revivrait depuis 1858, mais multipliée de façon formidable, sans qu'aucune explication intellectuelle soit possible, une énergie mal définie de guérison répartie pendant plusieurs siècles en des localités tout autour éparses, Héas, Barbazan, Saint-Savin, Poueylehün, Bourisp, Nestès, Médoux, Betharram, Garaison. En ces points mystiques de la montagne pyrénéenne où le Maître des causalités jadis manifesta, affirme-t-on, sa toute-puissance, l'action du surnaturel ne s'exerce à peu près plus. Elle déborde par contre dans la vieille capitale du Lavedan, mais depuis l'énigmatique apparition qui emplit les yeux de Bernadette, ses caprices ne se comptent plus et déroutent toutes nos habitudes logiques. Le déterminisme physiologique — on ne s'occupe nullement en ce point des autres formes du déterminisme, physique ou psychologique — est à chaque instant bouleversé, s'il faut en croire les tenants du miracle, par des interventions surnaturelles qui se plaisent à briser la chaîne des causes et des effets.

Aucune possibilité de ramener ces faits, attestés par d'innombrables témoins oculaires, nous dit-on, à une loi quelconque. L'action mystérieuse de l'au-delà qui provoque les reconstitutions de tissus dont nous nous émerveillons, accablait d'abord les indigènes de Lourdes, puis s'est tarie tout à fait pour eux. Il n'y a pas d'exemple de Lourdais guéri à l'encontre des lois physiologiques jusqu'ici connues, après les deux premières années qui suivirent l'apparition. Par contre les

étrangers qui affluent en sentent les effets étranges, mais cela de la façon la plus irrégulière. La Volonté errante va dans la foule et, en dehors de toute considération morale et non pas seulement logique, elle guérit les incrédules et les criminels et refuse le miracle à qui le mérite, au croyant prostré devant les incompréhensibles décisions du Maître des existences et des essences. Deux suppliants rongés du même mal sont traités sans raison appréciable pour nous de la plus diverse manière, ce qui détruit tout déterminisme. L'un revit, assure-t-on, tous les virus éliminés, l'autre succombe et c'est souvent celui qui priait avec la ferveur la plus grande. L'impie qui faisait appel presque en riant aux forces inconnues bénéficie au contraire de la bonne volonté de l'au delà. Il y a mieux. Des sanctuaires, des grottes en rocaille ont été érigées un peu partout, avec la même statue grossière de Fabisch en diminutif, entre autres à Oostacker, près de Gand et dans la chapelle des Pères Géorgiens, à Constantinople. Et les mêmes effets miraculeux s'y opèrent, plus extravagants encore pour nos catégories intellectuelles. Des centimètres d'os sont censés s'y reconstituer en quelques secondes, ce que Massabielle, la grotte archaïque où l'Immaculée Conception jaillit devant Bernadette, n'a jamais vu [1].

Je n'ai pas besoin de dire que ces faits mirifiques — ils sont trop — ne reposent pour la plupart que sur des certificats médicaux ou autres à peu près dépourvus de valeur. Il s'est institué en effet à Lourdes même un bureau des constatations médicales composé de deux docteurs parmi lesquels, depuis sa fondation, M. Boissarie, universellement connu. Là sont estampillés en vue de futurs procès canoniques tous les faits de guérison prétendus miraculeux, sur la foi d'attestations écrites, apportées par les malades eux-mêmes, et signées de médecins absolument quelconques. Il n'y a pas d'autre garantie scientifique de la réalité du mal et de la réalité de la guérison, instantanée ou censée telle, ce qui prête sans conteste au pire scepticisme. D'ailleurs, en dehors même de l'accusation de mauvaise foi que

1. Voir à ce sujet le défi lancé par, M. Duplessy, vicaire à Saint-François de Sales, à Paris, dans le numéro d'octobre de la revue d'apologétique : la *Réponse*. Ce tenant convaincu du miracle offre une somme d'argent à qui prouvera que trois centimètres d'os n'ont pas repoussé instantanément dans la jambe broyée d'un certain Pierre de Rudder, à la suite d'une invocation à la Vierge devant la grotte d'Oostacker. Malheureusemsnt le fait remonte à 1875 ; il n'est attesté, et pour cause, par aucun témoignage radiographique, mais par des certificats quelque peu suspects, comme je l'ai établi dans la *Raison* du 25 février 1912. Il est difficile d'instituer une discussion scientifique à propos d'un fait si mal défini. M. Duplessy bien entendu décline l'offre que je lui ai faite de venir à Lourdes à la prochaine saison de miracles et d'y constater avec l'aide des rayons X la repousse instantanée non pas de trois centimètres d'os, ce qui est beaucoup, mais d'un centimètre, moins encore d'un millimètre, d'un dixième de millimètre. La raison du refus est fondée sur le caprice absolu de la puissance qui détermine les miracles et pourrait, par le seul fait qu'on prétend constater scientifiquement ses actes, se dérober à tous les appels.

l'on est obligé malheureusement de porter, devant l'attitude de certains apologistes par trop intempérants du miracle, des erreurs de diagnostic à peu près inévitables, étant donné l'état présent de la science médicale, expliquent bien des choses énigmatiques en apparence. L'hystérie, on l'a dit depuis longtemps, affecte les formes des maladies organiques les plus disparates, et il n'y a pas grand miracle à ce que dans un sursaut formidable des foules de Lourdes, aux alentours de la piscine, elle disparaisse comme elle était venue, capricieuse presque à l'égal de la toute-puissante volonté de l'Éternel.

Cependant il y a plus que la guérison de l'hystérie, si courante non pas seulement à Lourdes, mais dans tous les Sérapeions et les Asklepeions de l'antiquité, mais aux temps modernes dans toutes les villes similaires, Andambar et Kandy pour le bouddhisme, La Mecque et Kairouan pour l'Islam. Je suis très sceptique sur la reconstitution instantanée du tissu osseux, surtout depuis que le tenant du miracle a refusé de venir avec moi à Lourdes le constater *de visu*, dans des conditions scientifiques suffisamment rigoureuses et a déclaré s'en tenir à un fait vieux de trente-sept ans[1]. Mais je serais disposé à croire à des restaurations d'autres tissus, à des cicatrisations plus ou moins rapides de plaies. Il se produit là, et sans que la science puisse dès maintenant dans des laboratoires reproduire de façon expérimentale la chose, des phénomènes de médication assez mal définis, et qu'il importerait d'étudier de près. Rien de spécifique d'ailleurs à Lourdes. Il est peu probable qu'il y ait çà et là des points mystiques, *des villes initiatiques*, selon l'expression de l'occultiste Grillot de Givry, où le surnaturel ferait éclater le déterminisme superficiel du cosmos et s'épandrait de là par rayonnements dans l'univers. Ce qui se passe à Lourdes se retrouve à un degré quelconque à toutes les sources merveilleuses — il y en eut des milliers de païennes avant de devenir chrétiennes, au tombeau de tous les marabouts, saints et fakirs qui dorment leur dernier sommeil dans un néant commun. L'effet est le même, quelles que soient et qu'aient été la foi de la personne ensevelie et celle de la personne qui se roule et se convulse et supplie sur la dalle prestigieuse.

Ainsi parle du moins la science déterministe et c'est ce que nient, avec une audace croissante à mesure que s'accentue la réaction contre le rationalisme, les défenseurs du miracle. Tout ce que vous invoquez au nom de la méthode comparative, déclarent-ils, toutes ces résurrections prétendues de moribonds aux temples antiques comme aux sanctuaires islamiques, bouddhistes ou autres, ne sont que supercherie. Il n'y a qu'un seul Dieu vrai, un seul maître des causalités que des foules viennent adorer en certains points mystiques de l'univers qu'il a élus, à l'exclusion de tout autre, à Lourdes en particulier. Le reste

1. Voir à ce sujet la polémique suscitée en Belgique particulièrement par le défi de M. l'abbé Duplessy.

est erreur. Et il suffit là de s'agenouiller, de faire un appel à l'Ineffable pour que le Souffle venu de Dieu hérisse les cheveux des suppliants, comme aux temps archaïques du prophétisme, et pour que l'enchaînement des causes et des effets sursaute et se brise.

C'est sur le fait de l'*instantanéité* de certaines cicatrisations (jamais une plaie toutefois n'a disparu sans cicatrisation préalable) que repose actuellement la thèse du miracle. Jusqu'à quel point cette instantanéité est-elle réelle? La chose ne me semble établie en aucune façon. Un phénomène aussi extraordinaire que la restauration soudaine de plastides atteints de nécrobiose, selon le mot consacré depuis Schultze et Virchow, devrait être entouré des garanties les plus sérieuses avant d'être affirmé. Il n'en est rien, si je m'en rapporte non seulement aux travaux du Dr Boissarie, directeur depuis plus de quarante ans du bureau des Constatations médicales à Lourdes et qui se borne à faire de l'apologétique encore et toujours, mais encore à l'opuscule d'apparence moins apologétique du Dr Henri Guinier, agrégé libre de la faculté de Montpellier[1]. Il est intitulé le *Surnaturel dans les guérisons de Lourdes* et se compose d'une série d'affirmations que l'excès de foi de l'auteur rend quelque peu suspectes.

« Des fonctions, des organes détériorés, par suite plus ou moins inactifs, se rétablissent soudain et continuent à vivre désormais en état de parfaite santé.

« La grande fonction de nutrition, jusque-là presque anéantie, reprend brusquement son cours pour ne plus l'interrompre.

« De vieilles paralysies avec atrophie musculaire font place subitement à des mouvements normaux désormais permanents.

« Des pertes de substances anciennes et étendues (nécroses osseuses, vieilles fistules stercorales, lupus, plaies cancéreuses ou scrofuleuses) se cicatrisent très vite, quelquefois même sous l'œil des médecins, etc. »

Et à l'appui ce sont les cas (toujours les mêmes) de Marie Lemarchand, l'Élise Rouquet de Zola, et de son lupus qui, selon toute vraisemblance, n'était rien moins qu'un lupus, étant donnée la description qu'en a laissée le Dr Boissarie, et se réduisait à quelque eczéma impétigineux parfaitement guérissable en quelques heures avec des lotions appropriées — et celui de Pierre de Rudder, l'homme à la fracture comminutive d'Oostacker en Flandre, qui jusqu'à preuve du contraire fait tout l'effet d'être un simulateur éhonté. La question sera éclaircie d'ailleurs pour ce qui est de ce dernier.

Tout cela est trop merveilleux. La fraude, consciente ou inconsciente, pullule aux alentours des piscines et aux portes du bureau des Constatations où siège M. le Dr Boissarie. Tant que durera le système des

1. Je ne parle pas du livre de M. G. Bertrin, *Histoire critique des événements de Lourdes. apparitions et guérisons*, qui est une entreprise de librairie et qui, au point de vue des faits, est totalement dépourvu de valeur scientifique.

certificats et qu'il ne sera pas procédé à des vérifications radiographiques, photographiques, microscopiques ou autres, immédiatement avant et après les prétendues guérisons miraculeuses, le doute sera permis. Il reste néanmoins en dehors des exagérations auxquelles la foi s'abandonne trop facilement, le fait de certaines cicatrisations, non pas instantanées, de l'aveu même des tenants du miracle, mais plus *rapides* que dans les cliniques ordinaires. Est-ce un effet de la *foi qui guérit*, dont parlait Charcot? Je l'ignore, mais le fait paraît acquis. Et j'irai même plus loin. Les cicatrisations se produisent beaucoup plus nombreuses qu'on ne consent à l'avouer, mais partielles, à peine ébauchées et presque aussitôt disparues. Or le bureau des Constatations médicales ne consent à les admettre que si elles sont totales ou à peu près et définitives, ce qui montre le doigt de Dieu, fait de la guérison le *signe* de la toute-puissance du maître des causes et constitue à proprement parler un miracle. De là la rareté de telles guérisons et le caractère frauduleux qu'elles décèlent pour la plupart, dès qu'on y regarde de trop près. En d'autres termes, les cicatrisations qu'admet le bureau des Constatations médicales sont pour la plupart falsifiées et celles qu'il n'admet pas sont seules authentiques. Mais celles-ci ne sont que des phénomènes passagers et trahissent par trop des causes naturelles, quoique mal définies encore pour que la thèse du miracle, de l'intervention formidable de l'au-delà, puisse en faire état.

Que ces phénomènes de cicatrisation plus ou moins rapide soient explicables tôt ou tard à la science, c'est ce qu'ont affirmé tous les esprits imbus de rationalisme, et Renan et Littré, et plus près de nous M. Ch. Richet, M. Le Dantec et M. Anatole France. J'extrais d'une étude de ce dernier sur le *R. P. Didon et son livre sur Jésus-Christ* (Vie littéraire, 4e série) les lignes suivantes :

« Quant au miracle, si c'est une dérogation aux lois naturelles, on ne sait ce que c'est, car personne ne connaît les lois de la nature. Non seulement un philosophe n'a jamais vu de miracle, mais il est incapable d'en jamais voir. Tous les thaumaturges perdraient leur temps à dérouler devant lui les apparences les plus extraordinaires. En observant tous ces faits nouveaux, il ne s'occuperait que d'en chercher la loi, et, s'il ne le découvrait point, il dirait seulement : « Nos répertoires de physique et de chimie sont bien incomplets ». Ainsi donc il n'y a jamais eu de miracle au vrai sens du mot, ou s'il y en a eu, nous ne pouvons pas le savoir, parce qu'ignorant la nature nous ignorons également ce qui n'est pas elle. »

C'est contre cette thèse que s'élève avec violence M. G. Bertrin. Pour lui le miracle n'est pas seulement une chose actuellement, mais encore *absolument* irréductible à toute explication scientifique, par quelques lois que ce soit, présentes et futures. Le raisonnement dont il se sert à ce sujet vaut la peine d'être discuté longuement, à cause du sophisme qu'il recèle et dont tous les partisans du miracle se

servent à sa suite. Des lois inconnues! s'écrie-t-il. C'est « la ressource suprême ».

« Quand un homme ne sait plus que répondre aux autres et se répondre à lui-même, et qu'il est cependant résolu à ne pas se rendre au surnaturel, il se réfugie sous l'abri commode de l'inconnu. »

Et un dialogue naît à l'appui entre un docteur et un théologien.

« *Le docteur.* — Après tout, monsieur l'abbé, qui vous prouve que des forces naturelles, encore ignorées de vous, n'opèrent pas les guérisons extraordinaires que vous attribuez à Dieu?

Le théologien. — Et à vous, docteur, que vous prouve l'existence de forces naturelles encore ignorées de nous?

Le docteur. — Oh! rien, absolument. C'est une hypothèse.

Le théologien. — Oui, mais une des mauvaises, une hypothèse gratuite, une de celles où il ne faut jamais se risquer, une hypothèse qui ne repose sur aucune espèce de fondement et que rien n'excuse, si ce n'est le besoin que vous en avez pour rester fidèle à votre parti pris d'écarter avant tout le miracle. Or le parti pris, mon cher docteur, n'a jamais rien justifié. Si vous n'aviez pas une opinion toute faite, une conclusion admise d'avance, je suis sûr que vous n'auriez jamais songé à cette hypothèse en l'air, aussi fragile qu'une de ces bulles de savon que gonfle le souffle d'un enfant[1]. »

Jusqu'ici le raisonnement est vieux comme le monde et a prétendu barrer au fur et à mesure toutes les découvertes de la science. Mais depuis que le monde est monde, l'esprit humain l'a écarté de sa route et est allé de l'avant, sans nul souci de l'écriteau : « Tu n'iras pas plus loin! » M. Bertrin connaît d'ailleurs à merveille la riposte par trop facile que l'on peut faire à cela. Dans le dialogue qu'il imagine entre son théologien et le docteur ou l'avocat du diable, l'un des deux, je ne sais plus lequel, interrompt l'autre au moment où le développement se dessine, et lui dit : « Je connais la suite, le cliché est usé ».

Comment donc tourne-t-il la difficulté? De façon bien simple. Contraint de reconnaître que l'esprit humain trouve de temps en temps des lois nouvelles fort inattendues (la vapeur, le télégraphe, le téléphone) et que par conséquent tous les faits prétendus occultes aujourd'hui (hypnotisme, spiritisme, transmission de la pensée et de l'action à distance — et aussi cicatrisation plus ou moins instantanée de plaies en certains lieux et en certaines circonstances) seront explicables un jour, le théologien déclare :

« Souvent ces prétendues lois nouvelles ne sont que des applications de lois fort anciennes. Et quand enfin on découvre de vraies lois jusque-là ignorées, ce qui arrive certainement, elles se placent à côté des vieilles lois, *jamais à l'opposé.* »

Nous touchons ici au point capital de l'argumentation. Pour le théologien qu'est M. le chanoine Bertrin, nourri de scolastique et

1. Bertrin, *Histoire critique*, p. 215 et suiv., 34e éd.

réaliste comme il convient, les lois sont des règles absolues, décrets de Dieu, et l'esprit humain reflète, en tant qu'il en possède une, quelque chose de la pensée divine. C'est ainsi que nous avons, par des découvertes successives que le Créateur a permises aux hommes, la connaissance d'un certain nombre de lois et par là même notre intelligence coïncide avec une parcelle de l'intelligence divine. Cela étant admis, il est de toute évidence que les lois à découvrir ne sauraient être l'*opposé* de lois déjà connues, parce que le reste de l'intelligence divine qu'il ne nous est pas permis présentement de pénétrer, ne saurait en être en contradiction avec la parcelle qui est commune à nous et à Dieu :

« Si dès lors, continue le théologien, c'est-à-dire M. Bertrin, une loi de la nature nettement constatée depuis le commencement du monde, est par exemple que les désordres d'une maladie ne se réparent pas subitement, que les tissus blessés ou disparus ne se guérissent ni ne se reconstituent en l'espace d'une minute, on peut tenir pour assuré que dans la réserve des lois cachées et à connaître, il n'en est aucune qui contredise celle-là. »

Je n'aime guère le rationalisme affirmant qu'il y a communauté de nature entre la pensée humaine et la pensée cosmique, et qu'un jour la science idéale, selon le mot de Berthelot, réalisera l'*adæquatio rei et intellectus*, tout l'univers pénétré par l'esprit, parce que tout est intelligible, tout est Idée. Mais j'aime bien moins encore les héritiers du réalisme du moyen âge faisant de la pensée humaine un reflet partiel de la pensée de Dieu. Le caractère d'absolu qui est le signe de l'intelligence divine passe à celle de l'homme, si disproportionnée soit-elle à son modèle. Les lois que nous possédons sont le résultat d'une révélation fragmentaire de son essence que Dieu a consenti à nous faire, en attendant mieux. Elles ont donc la valeur immuable de l'absolu, et nulle correction future ne pourra en restreindre la rigidité.

On comprend dès lors comment l'instantanéité des cicatrisations qui se font à Lourdes est *absolument* inexplicable à la science :

« Il est démontré, je crois, aujourd'hui, que tous les corps vivants, quels qu'ils soient, les végétaux aussi bien que les animaux, sont composés de petites masses de substance semi-fluide. Ces plastides, comme on les appelle, sont contenus dans des *cellules*, sortes de membranes extrêmement minces qu'ils sécrètent eux-mêmes. Un poète dirait qu'ils bâtissent leur propre maison. Or tout plastide actuel vient d'un plastide antérieur. Celui-ci vient lui-même d'un autre et ainsi de suite en remontant toujours.

« Ce sont donc ces plastides qui forment toutes les parties de notre corps, la peau, les muscles, etc., et c'est leur multiplication, leur engendrement qui fait la nutrition et par conséquent l'accroissement des tissus organiques. D'autre part les lois de la restauration de ces tissus, quand ils sont blessés, sont les mêmes que celles de leur croissance, parce qu'elles se confondent avec celles de la nutrition....

« Dès lors la conclusion s'impose : il est évident que la régénération des tissus affectés d'une lésion, autrement dit la guérison d'une maladie organique, ne saurait en aucun cas, *ni actuellement ni plus tard*, être naturellement instantanée. »

Pour M. Bertrin la loi est absolue. La nature exclut donc cette *instantanéité* qui a échappé jusqu'ici à notre expérience. Il est défendu en quelque clinique que ce soit, de guérir, instantanément ou à peu près, les plaies. Cela ne saurait exister dans la nature, puisque jusqu'à l'heure présente nulle observation ne l'a montré. Les expérimentateurs tels que le Dr Carrel de Lyon ou l'Américain Montrose T. Barrows, de Rockefeller Institute[1] qui essaient de découvrir les lois de la cicatrisation en cultivant des tissus vivants dans du plasma sanguin, en dehors de l'organisme, n'ont qu'à fermer leurs laboratoires. Ces messieurs espèrent qu'en découvrant ces lois, ils pourront obtenir en quelques heures la guérison d'une plaie cutanée et en quelques jours la guérison d'une fracture. Ils ont obtenu déjà, paraît-il, quelques résultats encourageants. « Dans une culture de rate, artificiellement stimulée, la surface couverte par les cellules était au bout de vingt-sept heures de quarante fois la surface des fragments primitifs. » Cela promet, comme on voit. Mais M. Bertrin déclare que toutes ces recherches sont absurdes, étant donné qu'elles sont en contradiction avec ce que l'expérience plus que millénaire a montré, à savoir la restauration lente des tissus. Défense aux plaies ou aux fractures de se reconstituer plus ou moins instantanément dans la nature. Cela est l'œuvre de Dieu seul à Lourdes.

M. Bertrin toutefois admet bien que la médecine future pourra guérir les plaies avec plus de rapidité que maintenant, que les lois de la cicatrisation seront mieux connues. Mais c'est *l'instantanéité* qui se dérobe à toute possibilité humaine et qui est l'apanage du surnaturel, le signe de l'intervention de Dieu là-dedans.

« S'il ne blesse pas la raison de penser qu'on puisse trouver quelque moyen d'abréger le temps en augmentant artificiellement la rapidité dans la multiplication des cellules, il est inconcevable, mais *absolument* inconcevable, qu'il soit humainement possible dans l'avenir comme dans le présent de le supprimer, c'est-à-dire d'opérer une guérison soudaine dans une maladie organique, etc. »

On voit donc comment raisonnent les défenseurs du miracle : dans l'absolu, comme jadis saint Thomas. Les lois sont absolues, des pensées de Dieu qui s'appliquent sans atténuation dans l'univers et qui existent au même titre en notre pensée, dès qu'une révélation du maître des causes nous l'a permis. De même l'instantanéité de ces cicatrisations qui sont l'œuvre du surnaturel, est absolue. Il ne s'agit pas d'une heure, d'une minute, d'une seconde : c'est l'absolu. Et le mal[2]

1. Cf. l'article du docteur A. Grillière, dans la *Revue* d'août 1911.
2. Je me sers des expressions du Dr Guinier, *op. cit.*

impétueusement chassé de son bouge pousse une clameur qui glace tout le monde d'effroi. Ainsi criaient, en sortant du corps de possédés, aux temps évangéliques, les démons chassés par le Christ.

Malheureusement pour ces affirmations par trop absolues, il s'en faut de beaucoup qu'il y ait instantanéité dans des conditions pareilles. Tout cela est le rêve d'une imagination scolastique que hante l'absolu. La réalité est tout autre, de l'aveu de ceux qui voient journellement ces faits et s'abstiennent de raisonner là-dessus. Ainsi en témoigne le Dr A. Grillière qui au bureau des Constatations médicales interroge le Dr Sablé sur cette prétendue instantanéité.

« Je lui demande comment sont les muscles voisins des articulations malades aussitôt après les guérisons; il me répond qu'il les a toujours trouvés atrophiés. Les plaies se ferment très rapidement, mais il n'a vu qu'une seule cicatrisation presque instantanée pendant un bain dans la piscine, celle de fistules tuberculeuses (Delahaye, 1909) dont les bords se sont soudés... mais pour se rouvrir le lendemain. »

Ainsi parlent les spectateurs quotidiens du miracle, et non pas les ergoteurs qui raisonnent dans l'absolu et font défense à la science, au nom d'un dilemme, de réaliser des cicatrisations instantanées plus ou moins. Cette instantanéité est extrêmement relative et ne se rencontre presque jamais. Il ne s'agit donc (et cela d'ailleurs n'est pas encore établi de façon bien précise, le docteur Sablé fait partie du bureau des Constatations médicales et a tout intérêt à exagérer la valeur de ces guérisons) que de plaies cicatrisées un peu plus rapidement que dans les cliniques ordinaires. Qu'y a-t-il là au juste? C'est ce que nul jusqu'à présent ne nous a dit, les rationalistes étant trop occupés à nier toute dérogation à un déterminisme rigide pour s'abaisser à une enquête, et leurs adversaires trop empressés de louer Dieu et de crier au miracle à propos des fraudes les plus grossières pour chercher à dégager ce qu'il a de vrai dans tout cela. Lourdes après cinquante ans demeure une énigme et l'on ne saurait présentement dire si oui ou non il s'y passe quelque chose de spécifique.

III

La question de fait sera résolue tôt ou tard. Et le Dr Boissarie, s'il voulait se départir quelques instants de son rôle d'apologiste à tout prix et nous dire ce qu'il en est très exactement de ces plaies qui se cicatrisent de façon instantanée ou *presque*, pourrait nous fournir dès maintenant de précieux matériaux à cet égard. Voici quarante ans peut-être que ce très savant médecin assiste à ce qu'il nomme des miracles et les estampille au nom du surnaturel. Comment se font dans les divers cas morbides, ces régénérations de tissus, sinon soudaines — les raisonneurs *a priori*, tels que M. Bertrin osent seuls

l'affirmer, du moins plus rapides qu'ailleurs? C'est ce qu'on ignore à peu près unanimement dans le clan de ceux qui croient comme de ceux qui nient. Le problème demeure donc tout entier en dépit des apologistes et des détracteurs systématiques. Peut-être la mise au jour de ces cicatrisations brusques, jusqu'à présent énigmatiques et niées en conséquence par la raison — ou ce qui se prétend tel, aiderait-elle aux progrès futurs de la thérapeutique. Peut-être aussi n'y a-t-il rien qu'hystérie, et l'explication de Charcot dans la *Foi qui guérit* est-elle suffisante pour ces faits, que les besoins de l'apologétique ont enténébrés à plaisir.

Toujours est-il qu'en réservant la question de fait, il reste celle de droit à laquelle d'ailleurs je prétends m'attacher uniquement ici. On a vu sur quelle notion de la loi s'appuie l'affirmation audacieuse du miracle — en principe. La loi naturelle est quelque chose d'absolu. C'est, dans une certaine mesure, une substance pensante, *res cogitans*, une âme détachée de ce lieu des âmes qu'est Dieu, incrustée dans les choses et qu'un travail pénible de notre intellect a réussi à dégager de la gangue des faits et à amener à la lumière. Mise à nu, la loi est intangible, puisqu'elle est une parcelle de la pensée de Dieu. Or la régénération lente des tissus est réglée pour nous depuis qu'il y a une science humaine par une loi de cette espèce que vérifie une expérience millénaire, sans qu'aucune dérogation ait été constatée. Donc la régénération brusque — et instantanée ne pourra jamais être expliquée par une loi naturelle encore inconnue, puisque ce serait là une parcelle nouvelle de l'âme de Dieu en contradiction avec la première. Dieu ne saurait admettre en son essence de toute perfection deux âmes contradictoires régissant l'une la régénération lente, l'autre la régénération brusque des tissus. Et c'est pourquoi les cicatrisations instantanées dont nos yeux s'émerveillent sont surnaturelles, elles sont le *signe* de Dieu envoyé à dessein, comme jadis ceux qu'il prodiguait à ses prophètes. Dans la notion de miracle en effet intervient un élément théologique dont la détermination échappe à tout procédé expérimental. Le miracle n'est pas seulement un fait extraordinaire, incapable d'être expliqué, d'entrer dans n'importe quelle norme scientifique. Il est une manifestation de l'au-delà ayant un sens voulu. Le théologien seul qui a accès dans les causes invisibles de l'univers est à même d'en révéler le sens et la portée[1].

Or un tel raisonnement suppose une conception de la loi qui est peut-être celle du rationalisme, cette théologie mal laïcisée, maîtresse encore de tant de pensées, mais qui ne saurait être celle de l'empirisme, tel qu'il doit régner dès maintenant dans la science désobstruée

1. Cf. ce qu'en dit le chamoine Didiot dans sa *Logique objective*, n° 286 : « Par le miracle, Dieu prend parti pour ou contre quelque chose, pour ou contre quelqu'un et le bon sens n'admettra jamais qu'il compromette ses infinies perfections par une intervention fortuite et sans but qui serait aisément en certaines rencontres une intervention scandaleuse ».

de toute métaphysique. La science expérimentale en effet doit se séparer, autant que faire se peut, du rationalisme qui lui a fait grand tort, et nous a valu la réaction catholique à laquelle nous assistons, ce débordement de l'Inconscient, des mystères dont il est chargé, dans notre conscience aussi bien qu'au dehors. La philosophie des lumières a prétendu faire rayonner la raison jusqu'aux dernières limites du possible, en vertu du principe qu'elle emprunta au platonisme et à l'aristotélisme par l'intermédiaire des théologies du moyen âge : tout est intelligible, tout est réductible, tout est idée. De là ces logifications ambitieuses dans lesquelles elle s'imagina faire tenir l'énigme du cosmos et que les vagues de ténèbres balaient à l'heure présente. De là les excès de ce qu'on pourrait appeler le scientisme, c'est-à-dire la science au mauvais sens du mot, imprégnée du vieux rationalisme enorgueilli, ayant l'illusion, à chaque instant flagellée par l'expérience, de communier avec la pensée cosmique, avec les essences définies de l'univers qui probablement ne sont pas.

Pour qu'une telle prétention fût possible, il faudrait qu'il y ait harmonie préétablie, comme l'affirmait Leibniz au temps jadis, entre nos catégories mentales et les lois de l'univers. Mais nul à l'heure présente ne saurait croire à tant de prévenance de la part d'une Providence notre amie, s'amusant à instituer un parallélisme entre notre intelligence et l'intelligibilité du cosmos. L'organisme humain, si fortement admiré par les tenants d'un Dieu bon et sage, s'est révélé à la physiologie actuelle comme encombré d'inutilités pas mal gênantes, d'organes atrophiés que la nature n'a pas poussés jusqu'au bout, ayant manqué de constance dans ses desseins, et qui aujourd'hui subsistent, sans rôle ni fonctions appréciables. Widersheim en a compté cent sept, ni plus ni moins, et je suis persuadé que la liste n'est pas close. Je ne prends qu'un exemple, c'est la glande pinéale qui joue un si grand rôle dans la physiologie cartésienne, à cause de sa position rigoureusement intermédiaire entre les deux hémisphères cérébraux. Pour la seule raison d'harmonie, Descartes y mettait l'âme. Il n'en est rien, comme chacun sait, et selon toute vraisemblance, cet organe rudimentaire, inutile pour ne pas dire pis, est le résidu d'un organe ancestral qui n'a pas abouti, le troisième œil ou œil cyclopéen des sauriens. Si la nature l'eût voulu, nous l'aurions à l'heure présente, mais au moment de le faire épanouir à la lumière, elle eut une lubie et oublia ce troisième œil qui est resté la petite chose avortée et sans but où les cartésiens, imbus de finalité en dépit de leur mécanisme, virent tant de choses mirifiques.

Ainsi en est-il de notre organisme instinctif, affectif et surtout intellectuel, le seul qui importe ici. Je n'ai pas à dire la désharmonie de nos instincts qui en général répondent si mal à nos fonctions. Je n'en veux pour preuve ici encore que l'absence totale de l'instinct de la mort qui devrait logiquement faire le pendant de l'instinct de la vie, quand la nutrition cesse de se faire normalement par l'usure de tout

notre être et que la désassimilation l'emporte. La nature a oublié de nous en douer, d'où l'affre devant la mort qui est pour tous « le roi des épouvantements ». Que dire de nos catégories intellectuelles? J'ai exprimé à diverses reprises[1] le désarroi de ces pauvres choses, résultat d'une évolution qui a eu bien des sursauts et des à-coups, et soudain mises en contact avec les catégories cosmiques qui de toute nécessité ne sauraient leur être adéquates. D'où le caractère d'approximation, pour ne pas dire pis, de toutes nos lois empiriques, et d'une façon générale de ces systématisations du réel que la science d'il y a vingt ans avec Taine et aussi Renan — et France de nos jours encore, malgré son scepticisme à certaines heures — nous donnaient comme si solides et comme exprimant si hautement la dignité humaine. Apprenez donc à bien penser, disait jadis Pascal dans une crise d'orgueil intellectualiste, c'est le principe de la morale.

Les rationalistes avaient de la loi la même conception que les théologiens, quoique l'ayant laïcisée et en ayant fait une pensée de la nature au lieu d'une pensée de Dieu. Mais elle demeurait néanmoins pour eux la *res cogitans*, l'intelligibilité participant à l'absolu, ayant sa demeure fixe dans la pensée cosmique, lieu de toutes les lois et sa demeure momentanée en notre propre pensée. On a vu dans le raisonnement captieux de M. le chanoine Bertrin l'aboutissement d'une telle notion de la loi. Elle permet, de par l'insuffisance éclatante de la science fondée sur le rationalisme à éclaircir le tout de l'univers, d'affirmer avec audace la possibilité du miracle, de ruiner par conséquent le déterminisme, base de notre physique — et cela au nom de ses propres principes.

La science doit prendre une attitude plus expectative, et en tout cas plus humble. Elle n'a nullement à pousser des cris d'orgueil, jusqu'à présent du moins. Ce qu'elle a démêlé de l'énigme qui s'embrouille autour d'elle est bien peu de chose encore. Assurément l'*occulte* recule devant elle à chaque instant. Par occulte, l'humanité a successivement entendu une foule de choses qui lui paraissaient mystérieuses, à jamais irréductibles à ses catégories et qui une à une sont entrées dans l'intelligibilité, ou tout au moins ont été explicables par ses normes et susceptibles d'être reproduites dans des laboratoires. Mais il reste tant d'occulte devant nous qu'il n'y a pas lieu d'être bien fier d'être roseau pensant, quoi qu'en dise Pascal. La pensée avec ses catégories si mal élaborées peut-être nous a fait perdre ces facultés d'intuition que certains êtres moins doués que nous intellectuellement possèdent encore.

M. Bertrin n'a aucune idée de ce que nous nommons présentement épistémologie et qui a pour objet de rabattre cet orgueil intellectua-

1. Je me permets de rappeler aux lecteurs de la *Revue philosophique* l'article paru ici même, dans le n° de septembre 1911 : *La catégorie de relation*, en attendant un prochain ouvrage : *Les catégories-dieux* (*Possibilités logiques*).

liste d'il y a vingt ans, d'où sont résultés tant de mécomptes. Il écrit :

« S'il était vrai que des lois nouvelles, inconnues, puissent un jour détruire les lois que nous connaissons en produisant des effets contraires, les lois actuelles ne seraient pas des lois, mais des hypothèses provisoires ; et par conséquent la science qui s'appuie sur elles et qui les a découvertes devrait passer pour un jeu frivole, indigne de fixer l'estime d'un esprit sérieux qui ne consent pas à être dupe. Et pour la pauvre raison de l'homme qui aurait accepté si longtemps des erreurs certaines comme des vérités incontestables, elle devrait se croire désormais incapable de distinguer le vrai du faux, et vous ne la contesterez pas, je pense, elle n'aurait pas lieu de faire la fière. »

Il ne saurait y avoir de doute à ce sujet. Les lois que nous avons arrachées tant bien que mal jusqu'ici à la grande énigme ne sont pas des pensées de Dieu, absolues en cette qualité. Ce sont des hypothèses provisoires, des approximations selon le terme consacré depuis M. H. Poincaré — j'ai écrit dans un précédent travail des *rythmes*, pour ne pas employer le mot de loi qui me semble trop dur. Mais le rythme n'est pas la métamorphose à laquelle aboutissent les tenants du miracle et qui est exclusive de toute science, empirique ou non. Il y a là trois termes qui traduisent trois conceptions diverses, et desquels le terme intermédiaire me semble le mieux approprié à la science expérimentale, chargée de dénouer les catégories cosmiques à peu près étrangères aux nôtres. La *loi* implique le déterminisme rigoureux, et suppose l'existence dans l'univers d'essences définies à jamais. La *métamorphose* par contre admet l'intervention perpétuelle de volontés arbitraires se jouant à travers un tel déterminisme et se plaisant à mêler arbitrairement les essences. Or le cosmos n'est pas plus le déroulement impassible d'un théorème que l'affolant miracle où l'on verrait les régénérations soudaines de tissus démentir à tout propos et hors de propos la liaison courante des causes et des effets. Il est plutôt un ensemble de *rythmes* qu'une logique de l'analogie, au lieu de déductions et d'inductions trop rigides, permet de saisir. Mais j'ai dit *logique*, si subtile soit-elle, ce qu'exclurait la conception des métamorphoses, celle que défendent les tenants du miracle. J'ai dit *réglementation du cosmos*, si souple soit-elle, ce que rendrait inutile la volonté d'un Dieu intervenant sans cesse à travers les uniformités qu'il est censé avoir instituées — et cela, à seule fin de dérouter toute prévision, toute science humaine.

Quoi qu'en dise le chanoine Bertrin, la science n'est pas un jeu frivole parce qu'elle avoue ne pas comprendre grand'chose autour d'elle et se contente d'approximations, de lois molles qui ondulent comme de longs rythmes. Jadis les Athéniens vouaient un temple à tous les « dieux inconnus » dans l'angoisse d'en avoir oublié quelqu'un et de l'avoir par là même privé du culte auquel il avait droit. La

science fait de même aujourd'hui et le lui reprocher c'est ne pas avoir le sens du mystère qui nous enveloppe de toutes parts et qui déborde à certaines heures. Aussi à chacun de ces faits extraordinaires où les croyants crient au miracle, invoque-t-elle des lois inconnues qu'elles pressent, dans les ténèbres où elle tâtonne de toutes parts. Elle sait que quelques-unes bousculeront peut-être les vieilles lois dont elle se contentait jusqu'à présent, faute de mieux. Elle eut une émotion formidable voici dix ans déjà, au moment où le radium éclata entre les mains de Curie. Elle n'en est pas très bien revenue depuis l'époque, quoiqu'on ait tant bien que mal fait rentrer cette extraordinaire substance dans les normes connues de la physique. Elle soupçonne qu'un jour ou l'autre il lui faudra abandonner toutes les approximations présentes pour d'autres, serrant le réel de plus près sans l'atteindre jamais. Il n'y a pas de quoi, pour elle, être fière, dit M. Bertrin. D'accord, mais c'est une dignité et une grandeur de connaître sa servitude. Ce n'est pas un jeu frivole de saisir le réel, cet éternel Protée, dans les mailles d'un filet, et d'avoir à recommencer perpétuellement le même geste ou à peu près. La capture de Protée, si jamais elle est possible, est à ce prix.

ALPHONSE CHIDE.

LA PHILOSOPHIE RUSSE CONTEMPORAINE

(Suite et fin [1].)

V. — Les philosophes, dont nous avons analysé les œuvres dans les pages précédentes, plaident avec toute la force de leurs convictions en faveur de la métaphysique; dans M. Wvedensky, qui représente la tendance critique en Russie, nous avons un adversaire irréconciliable de la métaphysique, comme science, comme connaissance plus ou moins exacte. La conception de l'auteur est exposée avec beaucoup de clarté dans son ouvrage paru récemment : « La logique comme partie de la théorie de la connaissance » (Saint-Pétersbourg 1912, 2e édition complètement refondue).

Nous analysons seulement la partie du travail, où l'auteur traite les lois logiques, ainsi que celle, dans laquelle sont exposés les résultats ayant trait aux fondements de la théorie de la connaissance.

Si l'on prend en considération le mode de réalisation de leur action, toutes les lois se divisent en lois naturelles et lois normatives. On désigne comme lois naturelles ou lois de la nature les lois dont l'action ne dépend pas de nous, de nos intentions, dont l'action est inévitable. On appelle lois normatives ou normes les lois dont l'exécution ou la non-exécution dépend de nous-mêmes; cette exécution peut, grâce à la répétition, grâce à l'habitude, devenir notre seconde nature.

A laquelle de ces deux catégories appartiennent les lois logiques? demande l'auteur. Les résultats de ses recherches l'amènent à la réponse suivante : la loi d'identité et la loi du tiers exclu sont des lois naturelles, la loi de raison suffisante est une loi normative; quant à la loi de contradiction elle est une loi naturelle pour les représentations et une loi normative pour la pensée.

1. Voir le numéro de juillet.

Dans la loi d'identité tous les caractères d'une loi naturelle apparaissent avec netteté; elle ne dépend pas de nos intentions et elle ne peut pas être violée par notre pensée. Si nous identifions la notion du liquide avec elle-même dans le cas où nous pensons que le mercure est un liquide et dans le cas où nous pensons que tous les liquides sont élastiques, cette identification ne se fait pas parce qu'il y avait un effort de notre part pour la produire, parce que nous tâchons de la produire, non, elle se fait d'elle-même; elle se produit parce qu'il n'est pas possible de penser, si chaque pensée n'est pas identifiée avec elle-même. Si nous n'identifions pas la notion du liquide avec elle-même, nous ne pensons plus à cette notion, elle ne fait plus l'objet du processus de la pensée; on ne peut pas dire que nous allons contre les règles de la pensée dans le cas, où nous n'identifions pas un objet avec lui-même dans la pensée, on doit dire que nous ne pensons plus à cet objet, que le processus de la pensée n'est plus en ce qui concerne cet objet. Il nous est impossible de penser la notion du liquide sans l'identifier avec elle-même. Il s'ensuit que la loi d'identité ne peut jamais être violée par la pensée, même si nous le voulons. La loi d'identité est ainsi une loi naturelle.

Il en est de même avec la loi du tiers exclu. La relation entre le sujet et l'attribut peut être positive ou négative, on ne peut pas s'imaginer une autre sorte de relation; si nous disons « le mercure n'est pas élastique, ni non-élastique mais X élastique », nous ne comprenons pas ce que veut dire « X élastique », nous ne comprenons pas quelle est la troisième relation qui n'est pas « est » ni « n'est pas ». Si cette loi est violée, la violation n'est qu'apparente, parce que la troisième relation, qui aurait contredit à cette loi, n'apparaît jamais dans notre pensée; dans le cas d'une violation (qui n'est qu'apparente) de cette loi nous avons affaire à un tout autre phénomène : nous renonçons à penser à la relation ou nous continuons à y penser de telle manière que nous violons la loi de contradiction, mais pas la loi du tiers exclu, et nous violons la loi de contradiction, parce que nous observons involontairement la loi du tiers exclu. Supposons que pour violer la loi du tiers exclu, nous n'acceptons aucune des deux thèses contraires : « Le mercure est élastique » et « le mercure n'est pas élastique », si nous nous demandons alors : « Comment faut-il

penser le mercure en ce qui concerne son élasticité? » nous pouvons répondre de deux manières suivantes : 1° nous pouvons dire que nous ne savons pas comment il faut penser le mercure mais que nous savons qu'il ne faut être d'accord ni avec l'opinion que le mercure est élastique ni avec l'opinion contraire; dans ce cas-là nous renonçons à penser au mercure et la loi du tiers exclu n'est aucunement violée. 2° Nous pouvons aussi répondre : « Le mercure n'est ni élastique ni non élastique », mais dans ce cas-là c'est la loi de contradiction qui est violée, mais pas la loi du tiers exclu, parce que l'expression : « le mercure n'est pas non élastique » veut dire « le mercure est élastique » et notre réponse est alors : « le mercure est et n'est pas élastique ».

Quant à la loi de raison suffisante, elle n'est pas une loi naturelle, c'est une loi manifestement normative, le seul fait que nous admettons des pensées sans raison suffisante nous le prouve; il est même difficile de ne pas admettre de jugements sans raison suffisante. Ce n'est qu'après une longue habitude que nous arrivons à ne rien considérer comme vérité, si nous n'y avons pas de raison suffisante.

Avant d'aborder le problème de la loi de contradiction M. Wvedensky insiste sur la nécessité de distinguer entre la représentation et la pensée; nous pouvons penser ce qu'il nous est impossible de nous représenter, même ce qu'il nous est impossible de nous représenter d'une façon confuse. L'auteur dit qu'il ne s'occupe pas ici d'un problème psychologique, il constate seulement le fait que nous pouvons penser aux choses qu'il nous est impossible de nous représenter.

Ceci posé, on comprend bien qu'une loi qui est une loi naturelle pour les représentations ne doit pas être nécessairement une loi naturelle pour la pensée et en effet la loi de contradiction, qui est une loi naturelle pour les représentations, n'est qu'une loi normative pour la pensée. Nous ne pouvons pas nous représenter la réalisation d'une contradiction, c'est un fait naturel : ce n'est pas parce que nous faisons un effort quelconque que nous ne nous représentons jamais de contradiction, c'est notre nature même qui nous empêche de nous représenter un objet qui est blanc et qui n'est pas blanc en même temps, un objet qui est devant nous et qui n'est pas devant nous en même temps. Mais nous pouvons penser

une contradiction, par exemple, un carré rond, bien que nous ne puissions pas nous le représenter. Nous comprenons ce que signifie cette désignation, nous pensons cette notion, bien qu'elle implique sans doute une contradiction. Si nous n'avions pas pu penser une contradiction, il nous serait impossible d'illustrer cette pensée par des exemples. Nous avons vu en effet que s'il nous est impossible de penser la troisième relation entre le sujet et l'attribut, qui contredit à la loi du tiers exclu, nous sommes aussi dans l'impossibilité de citer un exemple pour illustrer cette relation.

Cette conception des lois logiques comme lois naturelles et lois normatives et surtout le double rôle joué par la loi de contradiction doit, d'après notre auteur, former la base de la théorie de la connaissance critique, et c'est en partant de cette conception que l'auteur veut fonder la théorie de la connaissance critique.

Nous ne pouvons pas suivre ici M. Wvedenski dans les détails de son argumentation; qu'il nous suffise de nous appuyer sur le point le plus important de son argumentation et de citer ses conclusions.

La nécessité de l'inférence apparaissant comme suite d'un raisonnement régulier étant lié à la réalisation de la loi de contradiction, les preuves du raisonnement n'auront de force que dans le cas où il s'agit d'objets dont on sait qu'ils se subordonnent à la loi de contradiction. Nous savons que nos représentations se soumettent à la loi de la contradiction, mais nous ne pouvons pas affirmer la même chose quant à l'existence vraie, aux choses en soi, c'est pourquoi nous pouvons dire que nous n'avons le droit d'employer des preuves logiques, des preuves de raisonnement que lorsqu'il s'agit de nos représentations, car nos inférences logiques ne peuvent donner des preuves en ce qui concerne la vraie existence, les choses en soi.

Le fait que nos démonstrations logiques ont une application limitée, doit naturellement avoir des suites pour la théorie de la connaissance: M. Wvedensky les a exprimées dans les deux thèses suivantes :

1° Si nous considérons les sciences mathématiques et les sciences de la nature (dans la science de la nature on doit comprendre toutes les sciences qui s'occupent des données de l'expé-

rience, la psychologie, la linguistique, etc., incluses, mais on doit en éliminer toutes les hypothèses) comme une connaissance qui s'appuie sur des démonstrations logiques, tous les objets qu'elles étudient (l'espace, le temps et toutes les données de l'expérience extérieure ainsi que l'expérience intérieure) ne sont pas alors des choses en soi, ils n'appartiennent pas à l'existence vraie, mais ne sont que nos représentations des choses en soi, bien qu'une grande partie de ces représentations, notamment les données de l'expérience extérieure paraissent avoir une existence indépendante de notre existence, de notre conscience. Nous savons en effet que les sciences mathématiques et les sciences de la nature n'existent qu'en tant qu'elles s'appuient sur des preuves fournies par le raisonnement; chaque théorème et chaque loi de la nature sont démontrés par des raisonnements (soit liés aux données de l'expérience, soit non liés à celles-ci), nous savons aussi que la logique ne permet d'appliquer des raisonnements et des preuves que lorsqu'il s'agit des représentations, on ne peut pas les appliquer à l'existence vraie, aux choses en soi, aux noumènes. Il s'ensuit le dilemme suivant; ou bien tous les objets, étudiés par les sciences mathématiques et par la science de la nature ne sont que nos représentations involontaires, ou bien ces sciences n'appartiennent pas au domaine de notre connaissance dont les vérités sont prouvées par des démonstrations logiques.

Il faut cependant ajouter que cette thèse n'implique aucunement la négation de l'existence vraie, des choses en soi, de l'espace et du temps qui existent indépendamment de nos représentations. « Au contraire tout cela existe peut-être, peut-être tout à fait comme les objets des sciences mathématiques et des sciences de la nature, mais dans ces sciences nous ne nous occupons que de nos représentations; ces représentations forment la matière directe des données de l'expérience, l'espace et le temps étudiés par la science mathématique inclus » (p. 266).

2° Si les sciences mathématiques et la science de la nature sont considérées comme objet de notre connaissance, alors tout ce qui concerne l'existence vraie (les choses en soi, les noumènes) nous est donné du point de vue logique dans le postulat suivant : « Quant à l'existence vraie, nous n'en savons rien et nous ne pouvons savoir autre chose que l'impossibilité de la connaître; on doit cependant

ajouter que sous forme de croyance on peut sans appréhension d'être refuté du côté de la connaissance, affirmer l'existence vraie (autrement des choses en soi, des noumènes) tout ce que l'on veut ». En d'autres termes : si nous considérons les sciences mathématiques et les sciences de la nature comme connaissance, la métaphysique n'est pas possible comme connaissance; sous forme de croyance on peut professer n'importe quelle métaphysique (p. 269).

Mais si d'un côté la métaphysique n'est pas possible comme science, d'un autre côté les sciences mathématiques et les sciences de la nature ne sont possibles que dans le cas où l'on suppose qu'elles sont basées non seulement sur les données de l'expérience et sur les définitions, mais qu'elles contiennent encore des jugements *a priori* qui ne peuvent pas être prouvés.

Nous arrêtons ici l'analyse du dernier ouvrage de M. Wvedenski et nous nous adressons à ceux de ses travaux plus anciens dont les conclusions jouent un rôle important dans sa conception de la métaphysique. Par suite d'une polémique provoquée par son livre : « Sur les limites et les caractères de l'animation, nouvelle loi psycho-physiologique en connexité avec le problème de la possibilité d'une métaphysique » (Saint-Pétersbourg 1892), l'auteur pose les thèses suivantes, qui doivent résumer son travail.

1° La vie psychique d'autrui non seulement ne peut pas être observée de l'extérieur, mais on ne peut pas même se la représenter, ce qu'on appelle sa représentation est la transposition intellectuelle de notre moi dans les conditions de la vie psychique d'autrui ou la représentation de ses manifestations extérieures, accompagnée de la connaissance de leurs significations, connaissance acquise dans l'expérience antérieure.

2° Toute connaissance de la vie psychique d'autrui se fait par la transposition de notre moi dans les conditions de cette vie, c'est pourquoi la vie psychique d'autrui est construite toujours par les éléments de la vie psychique de la personne qui agit dans l'acte de la connaissance.

3° Toute vie psychique dans l'univers est subordonnée à la loi de l'absence des caractères objectifs de l'animation. Cette loi peut être formulée de la manière suivante : « Les processus matériels *dans tous* les corps sans exception se passent comme s'il n'y avait

nulle part et jamais de vie psychique, ce qui veut dire que *tout* processus matériel peut être expliqué par les seuls processus matériels sans aucun recours aux processus psychiques ».

4° L'animation des autres corps, les limites de sa propagation et l'existence de la vie psychique dans le passé et dans l'avenir ne nous sont pas données dans la connaissance purement empirique; dans ces questions on peut sans se mettre en contradiction avec l'expérience faire n'importe quelle supposition, c'est pourquoi on peut au besoin employer chacune d'elles comme moyen auxiliaire pour le développement de la connaissance empirique.

5° L'existence des types *d'animation*, la concordance de la supposition avec l'expérience, la *généralité* des lois psycho-physiologiques et psychologiques fondamentales (la généralité des idées *a priori* incluse) — tout cela dépend des conditions subjectives de notre connaissance et tout cela aurait lieu, même si tous les animaux (et l'homme aussi) en dehors de l'observateur n'étaient que des automates sans âme.

6° Le dilemme suivant se pose : ou bien l'animation d'autrui ne peut pas être prouvée, ou bien il faut supposer la possibilité d'une connaissance métaphysique sûre, transcendante et l'existence d'un organe spécial pour cette connaissance.

7° Dans l'état actuel de la philosophie il y a la plus grande probabilité de considérer le sentiment moral comme un tel organe, et on arrive ainsi avec Kant à une métaphysique transcendante.

8° Si l'on considère le sentiment moral comme l'organe de la connaissance métaphysique sûre, alors le monde apparaît comme une organisation téléologique, l'organisation de tous les corps se conforme aux exigences de la morale et l'organisation des corps animés se conforme à la vie psychique, bien que les deux ne soient pas liés par une relation causale.

9° Le succès de la métaphysique critique transcendante dépend des problèmes qui ne peuvent pas être résolus par voie empirique. Les thèses de M. Wvedensky nous feront mieux comprendre sa conception métaphysique, qu'il exprime de la manière suivante : « Toute autre sera la position de la métaphysique critique. Par le fait qu'elle reconnaît que les problèmes métaphysiques sont insolubles par voie théorique et qu'elle connaît les limites de notre connaissance, elle sera assurée contre le dogmatisme. Dans tous

ces cas, où elle aura à faire le choix entre deux réponses qui ne peuvent être ni prouvées ni réfutées, elle suivra le jugement du sentiment moral, elle ne demandera pas ce qui est plus évident à la personne donnée au moment donné. Elle aura toujours un moyen pour vérifier ses fondements, c'est pourquoi elle sera forte de son incontestabilité. La doctrine de la métaphysique critique peut être exprimée dans le schéma suivant : telles ou telles questions sont insolubles par voie théorique, on a ainsi le même droit d'y répondre « oui » et « non »; mais on ne peut pas voir dans l'obligation du devoir moral une vérité et on doit la considérer comme une absurdité, si l'on n'accepte pas telles ou telles réponses (par exemple l'animation d'autrui); par conséquent celui qui voit dans cette obligation une vérité, doit reconnaître aussi comme vérité tels ou tels postulats métaphysiques. Étant donné qu'on a déjà montré qu'ils ne peuvent pas être prouvés par voie théorique, on ne pourra pas les contester, si l'on démontre d'une manière suffisamment claire leur liaison avec les exigences du sentiment moral[1]. »

VI. — M. Lapchine disciple de M. Wvedenski soutient et développe dans ses travaux qui font preuve d'une grande érudition, la conception de son maître. Dans son ouvrage : « Les lois de la pensée et les formes de la connaissance » (Saint-Pétersbourg 1906) il présente les arguments qui doivent compléter les fondements du criticisme, comme nous les avons exposés d'après M. Wvedenski.

Comme il fallait s'y attendre c'est la loi de contradiction qui intéresse tout d'abord l'auteur. C'est en s'appuyant sur cette loi que l'évolutionniste Spencer, le partisan du réalisme transcendental Hartmann et l'empiriocriticiste Avenarius réfutent la critique de Kant; Kant lui-même s'appuie aussi sur cette loi pour prouver l'absurdité des suppositions de ses adversaires. « Les antinomies de Kant, dit M. Lapchine, représentent « une expérience de la raison » que l'auteur de la « critique » fait sur les métaphysiciens. Il leur propose de reconnaître la réalité des choses en soi et il démontre qu'une telle supposition conduira à une contradiction insoluble, en nous contraignant par exemple à considérer ce monde comme fini et infini en même temps ou autrement en nous forçant à renoncer à la généralité nécessaire de la loi de contradiction

1. (*Sur les limites et les caractères de l'animation*, p. 110).

tandis que du point de vue critique les antinomies peuvent être résolues facilement (p. 4).

Presque tous les philosophes contemporains reconnaissent la généralité nécessaire des lois logiques, tandis que les formes de la connaissance (l'espace, le temps, les catégories) ne jouissent pas de cette reconnaissance universelle, mais il y a lieu de se demander quelle est la relation qui existe entre les lois logiques et les formes de la connaissance; c'est ce problème que M. Lapchine veut élucider dans le travail qui nous intéresse.

L'analyse est conduite par M. Lapchine de la manière suivante : en désignant par S l'unité de notre conscience ou les lois de la pensée, par K les catégories de la pensée, par F les formes de l'intuition et par E $\varepsilon_{,}$, $\varepsilon_{,,}$ etc., la matière sensible de notre expérience, il se demande quelle relation existe entre tous ces éléments de notre connaissance et de notre pensée et si chacun de ces éléments existe dans un état isolé.

En commençant son analyse l'auteur cite bien à propos le passage suivant de Kant, dédié à tous ceux qui aiment à chercher des contradictions dans les systèmes philosophiques, dans l'œuvre d'un philosophe : « On peut, dit Kant, trouver des contradictions dans n'importe quelle œuvre, surtout dans une œuvre qui se développe comme la parole vivante, ces contradictions jettent une ombre sur le travail aux yeux de ceux qui jugent d'après l'opinion des autres, mais elles disparaissent pour ceux qui ont saisi l'idée du tout. »

Après une longue analyse, l'auteur arrive à la conclusion que S, l'unité de notre conscience, ne peut pas être séparée des éléments K F E. Mais les lois logiques s'appuient sur l'unité de notre conscience et cette unité n'est autre chose que l'unification du divers, du varié, l'union des divers éléments dans la conception du « moi ». D'après Kant « l'unité synthétique de l'aperception est le point le plus élevé auquel on puisse rattacher tout l'usage de l'entendement, la logique même toute entière et, après elle, la philosophie transcendentale, bien plus, cette faculté est l'entendement lui-même » (*Critique de la raison pure*, 516, note).

S'il en est ainsi, les lois de la pensée s'appuient : 1° sur la synthèse de l'identification et de la différenciation, c'est-à-dire elles dépendent de la catégorie de la qualité.

2° Sur la catégorie de la quantité et sur l'intuition de l'espace.

3° Sur l'intuition du temps.

4° Sur les catégories de la causalité et de la substantialité.

Mais alors les deux conclusions suivantes s'imposent à nous : « Bien que la logique formelle s'appuie sur les lois de la pensée et bien qu'elle soit considérée comme un système de lois, ne dépendant pas de la théorie critique de la connaissance, et bien que tous les philosophes l'emploient dans la polémique, nous voyons maintenant que les lois de la pensée s'appuient entièrement sur les formes de la connaissance et qu'elles n'ont pas droit d'exister, si l'on ne reconnaît pas la nécessité des formes de la connaissance.

Il s'ensuit, *que ceux qui rejettent la théorie critique de la connaissance n'ont pas le droit de se rapporter aux lois de la logique formelle. On ne sait pas, si l'on peut appliquer les lois de la pensée qui s'appuient sur les catégories, sur les formes de l'intuition et sur les sensations, lorsqu'il s'agit des choses en soi* (p. 152).

Ces thèses entraînent la conclusion que la métaphysique n'a pas de raison d'être, comme un domaine de connaissance, dont les démonstrations s'appuient sur un raisonnement logique.

Nous devons arrêter ici l'analyse de ce travail intéressant qui contient une quantité de fines observations dans les détails, surtout en ce qui concerne la psychologie de la pensée; adressons-nous à présent aux deux suppléments du même travail qui traitent des problèmes de la psychologie de la pensée metaphysique.

Le premier est intitulé : « Sur la pusillanimité dans la pensée ». Par pensée pusillanime on comprend d'ordinaire l'hésitation ou l'inconséquence dans les conclusions par crainte de provoquer par ses pensées l'indignation de la société ou de s'exposer à des persécutions; on dit alors que le philosophe n'a pas assez de courage moral pour aller jusqu'au bout. Une telle accusation a été portée par Schopenhauer contre Kant. Schopenhauer affirme que Kant a transformé à dessein le texte de la « Critique de la raison pure » pour la seconde édition, il aurait craint des poursuites, c'est pourquoi il a fait des concessions au dogmatisme. De même Dühring accuse Spencer, lorsque celui-ci affirme que l'inconnaissable constitue l'objet commun de la religion et de la science, de faire des concessions à la piété et à l'hypocrisie des Anglais.

M. Lapchine prouve que ces accusations ne sont pas justifiées et ajoute que lorsqu'il parle de la pusillanimité de la pensée, il ne

veut pas entreprendre cette tâche ingrate et peu digne d'un philosophe qui consiste à s'ingérer dans les intentions d'autrui; par la pusillanimité de la pensée il ne comprend pas la crainte devant la société, mais la crainte, le malaise que l'on éprouve soi-même de se trouver en désaccord avec des représentations qui nous sont familières. Nous craignons souvent de développer logiquement notre pensée, parce que nous avons le pressentiment que nos conclusions vont peut-être attaquer ce que nous désirons garder à tout prix. Mais souvent cette crainte n'est pas justifiée, parce que la conclusion que l'on prévoit n'est pas la vraie conclusion. C'est ainsi que l'on croit que l'idéalisme doit conduire nécessairement à l'illusionisme. Dans cette étude l'auteur tâche de prouver que l'idéalisme critique n'a rien de commun avec l'illusionisme, que chez le partisan de l'idéalisme, « le cheval reste comme auparavant dans l'écurie et les livres se trouvent sur les rayons aux mêmes places qu'auparavant » (Berkeley).

L'autre étude : « La connaissance mystique » et « le sentiment de l'universel » n'est pas moins intéressante; l'auteur se propose d'y étudier la perception mystique du point de vue de la théorie de la connaissance. En se basant sur la description de la perception mystique, comme nous la trouvons chez les représentants les plus importants du mysticisme, l'auteur démontre entre autres les thèses suivantes : 1° La description de la perception mystique est caractérisée chez tous les mystiques par *la négation de toutes ou de presque toutes les conditions fondamentales de la connaissance rationnelle* — de l'opposition entre le sujet et l'objet, du caractère temporel et étendu des états de la conscience et de la constance des lois de la pensée. 2° L'interprétation *littérale* d'une pareille description, c'est-à-dire l'attribution d'un caractère absolu et non relatif à ces postulats négatifs du mysticisme ne nous dévoile pas la nature des phénomènes psychiques remarquables, que l'on désigne comme perception mystique.

Après avoir donné la description de ce sentiment telle qu'on la trouve chez les poètes et les philosophes les plus divers, l'auteur conclut : « Dans les méditations décrites sur le « bien suprême » et dans les sentiments et les aspirations qui accompagnent ces méditations chez les divers philosophes une chose me frappe : c'est la ressemblance merveilleuse de la matière psychique se trouvant

sous les enveloppes techniques et philosophiques les plus diverses.

La conscience religieuse de l'humanité en tant qu'elle se manifeste dans le phénomène décrit sous le nom du « sentiment de l'universel » est dans ses caractères essentiels identique chez des gens qui appartiennent aux tendances religieuses et métaphysiques les plus variées. Si l'on laisse de côté les différences qui dépendent des formes religieuses ou des conditions historiques spéciales, les sages de tous les temps et de tous les peuples se trouvent d'accord à ce qu'il paraît sur l'essence intime de la conscience religieuse. Sa nature psychologique est presque la même chez « le panthéiste » Spinoza, chez « le déiste » Rousseau, chez « les théistes » comme Kant et Soloview, chez « le bouddhiste » Schopenhauer, chez « le mysticiste » Schelling, chez « le positiviste » Comte, chez « l'agnosticien » Spencer, chez « les athéistes » comme Dühring et Nietzsche et chez « l'empiriocriticiste » Avenarius. A ce propos il est bien de se rappeler cette observation de Rousseau d'après laquelle les représentants de diverses conceptions religieuses pourraient, après s'être réunis ensemble, se mettre d'accord en ce qui concerne les questions de la croyance, à la condition que pas un seul théologien ne se trouve parmi eux » (p. 91).

Nous laissons de côté les conclusions de l'auteur qui se rattachent au rôle du « sentiment de l'universel » dans la métaphysique critique.

Signalons encore deux autres articles de l'auteur qui s'occupent de la psychologie de la métaphysique : « Sur la possibilité de la paix éternelle dans la philosophie » (1898) et « Sur l'étude psychologique des illusions métaphyiques » et que nous ne pouvons pas analyser ici.

VII. — Si les deux auteurs précédents défendent et développent la conception de Kant, M. Askoldov, ne croit pas que le problème de la connaissance doive être résolu dans le sens pressenti par la philosophie de Kant. « Si Kant a raison » dit l'auteur dans l'introduction de son travail : « Les problèmes fondamentaux de la théorie de la connaissance et de l'ontologie » (1900) : « tous les systèmes des grands philosophes qui ont vécu avant lui doivent être considérés comme une illusion naïve de la raison humaine, qui a pris sa propre nature et ses propres lois pour l'expression de l'essence et des lois de la réalité extérieure. On doit considérer aussi comme

telles toutes les constructions philosophiques de l'avenir qui ne suivront pas la voie philosophique indiquée par Kant, qui consiste à fonder les idées philosophiques d'après la méthode des postulats moraux » (p. II).

Selon Kant l'entendement, la raison ne peuvent aucunement être influencés par l'expérience, par l'action du monde extérieur, l'entendement et la raison sont d'après leur nature aprioristiques. L'entendement est autonome, il est incapable d'exprimer, de reproduire autre chose que sa propre nature. De cette manière Kant a cru pouvoir mieux fonder les jugements synthétiques nécessaires et généraux. La solution de Hume qui voit dans la répétition de l'expérience le fondement des jugements généraux ne lui paraît pas satisfaisante, parce que cette explication ne tient pas compte du caractère absolu propre à certaines connaissances telles que les sciences mathématiques par exemple. « Mais Kant n'a pas fait attention à ce que la nécessité absolue et objective avec laquelle on pense les jugements synthétiques des sciences mathématiques et d'autres sciences, ne peut pas être considérée comme exclusivement rationnelle mais qu'elle est aussi en grande partie d'origine *psychologique alogique*. On peut voir les sources de ces propriétés d'un côté dans le fait psychologique de l'habitude et de la certitude de la constance de telles ou telles synthèses à laquelle elle donne naissance, d'autre côté dans la nécessité réelle (et non rationnelle) d'une influence réciproque entre notre conscience et le monde extérieur. Bref, ce que Kant a considéré comme l'expression de la loi de la raison peut être déduit avec le même droit de l'organisation de l'univers et aussi de son influence et de sa réflexion dans notre conscience. Mais alors la notion d'*a-priori* considérée par Kant comme l'explication *unique incontestable* de la généralité et de la nécessité de la connaissance, n'est plus obligatoire et unique et l'inébranlabilité des vérités mathématiques est complètement compatible avec la théorie psychologique de Hume » (p. IV).

En remplaçant la probabilité psychologique de Hume par la conception d'*a-priori*, Kant a cru trouver le seul moyen qui permet d'éviter le scepticisme de Hume. Kant a cru que la conséquence de la philosophie de Hume est de nier la possibilité de toute connaissance dans le sens d'une science. Mais il faut d'abord s'entendre sur ce que l'on doit comprendre par un tel mode de connaissance?

Est-ce qu'elle n'est représentée que par les synthèses d'éléments absolument inséparables et immuables? Peut-être ne pouvons-nous même pas songer à une telle connaissance. Non pas parce qu'il est impossible à l'esprit humain de reproduire le contenu absolu, mais parce que l'enchaînement réel des parties qui nous est donné dans notre connaissance n'est ni absolu ni immuable. Mais alors notre connaissance relative exprimera la nature réelle des choses. « Ainsi la relativité de notre connaissance qui a conduit Hume au scepticisme, ne peut en réalité que renforcer notre confiance dans ce mode de connaissance, dès que nous avons la conviction que la nature même de ces choses *isolées* et *finies*, avec lesquelles nous nous trouvons dans des rapports d'une influence réciproque, est aussi relative. Des liaisons absolument nécessaires ne nous sont données que dans le passé, mais nous ne pouvons jamais affirmer que l'enchaînement immuable entre A et B dans le passé doit rester immuable et nécessaire pour toujours. Et si notre raison crée de telles synthèses immuables et les considère comme inébranlables, ne serait-il pas plus juste d'y voir, avec Hume, un empiètement arbitraire et par son essence *alogique* de la raison sur des droits qu'elle ne possède pas, plutôt qu'une loi autonome de la raison. L'inébranlabilité des jugements mathématiques peut alors être déduite de la nécessité de nos perceptions sensibles des multiplicités de toutes sortes et des relations de l'étendue — de cette nécessité, qui n'exprime pas de formes aprioristiques de notre intuition et de notre entendement, mais seulement *la loi de l'influence réciproque* entre notre conscience et le monde extérieur. En tant que nous considérons ces facteurs d'influence réciproque comme immuables, nous considérons aussi comme absolues et immuables les intuitions de l'espace et les constructions de mathématique pure qui en dérivent » (p. V).

Kant a cru donner au problème de la connaissance une solution apodictique, en éliminant tout à fait le point de vue psychologique, mais il n'a pas vu que la connaissance comme fait peut être comprise de manières différentes selon le point de vue psychologique que l'on admet. Il considère insconsciemment la fonction synthétique de la connaissance comme absolue intérieurement, tandis que d'après Hume le fait de la connaissance est relatif et dépend du monde extérieur.

On voit ainsi qu'avant d'aborder le problème de la connaissance il faut définir ce qu'on entend par connaissance; il faut aussi distinguer la connaissance de la conscience en général. La conscience est d'après l'auteur, par rapport à la connaissance une donnée primaire consistant en ce qui concerne sa qualité et son ordre dans la succession et dans la coexistence de quelque chose qui lui est extérieur. La connaissance apparaît, dans sa matière et dans son développement, comme une fonction dérivée de la conscience. La généralité et la légalité qui existent dans la conscience mais qui ne peuvent pas être observées et fixées par elle-même, sont données et schématisées dans cette fonction.

Par conscience on doit comprendre suivant l'auteur les données différentes qualitatives vécues en tant qu'elles ne sont pas rapportées activement les unes aux autres, en tant qu'elles ne sont pas comparées dans la représentation et dans la pensée, la connaissance consiste dans une comparaison active des éléments de la conscience, dans l'acte de la connaissance ces éléments sont rapportés les uns aux autres. Chez l'homme adulte il est difficile de tracer une limite entre la conscience et la connaissance, on ne peut le faire qu'en théorie, en réalité les deux processus sont intimement liés, le passage de l'un à l'autre se fait insensiblement. Le but de la connaissance qui est de pénétrer et de reproduire l'essence des objets extérieurs peut être considéré de trois points de vue : 1° l'objet peut nous intéresser du côté de sa qualité, 2° nous pouvons avoir un intérêt à connaître les relations qui existent entre les éléments qualitativement différents de l'objet, 3° il est aussi important de constater la relation qui existe entre la connaissance d'un objet et toutes les autres connaissances.

Quelle relation existe entre ces trois problèmes de la connaissance et la conscience pure? Le problème du rapport entre la conscience et les principes fondamentaux de la connaissance a été souvent discuté dans la philosophie; les formes aprioristiques de l'espace et du temps jouent dans ce sens-là un rôle important dans la philosophie critique; nous ne suivrons pas l'auteur dans les détails de ses arguments psychologiques et ontologiques qui montrent quels éléments aprioristiques et empiriques l'auteur s'est assimilés dans sa conception philosophique, nous ne voulons citer qu'une page où l'auteur parle de l'espace et qui jettera

quelque lumière sur la position prise par l'auteur en ce qui concerne les deux tendances principales de la pensée philosophique : « Notre conception de l'espace montre qu'au fond dans la conclusion finale en ce qui concerne la signification extérieure de cet ordre nous nous rapprochons du criticisme et que nous aussi nous pensons qu'il ne faut pas transporter les déterminations de l'étendue dans le monde des choses en soi. Mais nous le faisons pour des raisons qui diffèrent de celles du criticisme. Nous ne considérons pas l'espace comme une forme aprioristique qui préexiste en puissance quelque part dans l'intérieur de notre conscience. Nous y voyons seulement un écho subjectif et conventionnel dans la sphère de la conscience et de la connaissance, des relations réelles existant en dehors de nous. Nous voyons cette subjectivité dans la liaison nécessaire et indissoluble de l'idée de l'espace, considérée comme ordre avec les *éléments sensibles* de l'intuition de l'étendue, qui ne peuvent pas être séparés, au fond, de cet ordre et qui déterminent en grande partie sa nature. Ici notre point de vue est diamétralement opposé à celui du criticisme. Pour le criticisme l'espace est donné *a priori* dans sa forme et dans sa structure avec l'entendement, il laisse tout à fait de côté sa matière sensible, celle-ci n'aurait rien à faire avec la forme pure de l'étendue. Nous voyons au contraire la subjectivité de l'espace dans la présence nécessaire des éléments sensibles dans l'intuition de l'étendue; en tant que notre conscience est dans son intuition spatiale absolument indifférente à telle ou telle espèce de sensibilité, elle dépend à notre avis de l'extérieur et reflète un ordre des choses de l'univers extérieur par rapport à elle. Nous sommes de même opposé au criticisme en ce qui concerne toutes les notions générales fondamentales. Leur forme ou leur structure ont à notre avis dans une certaine mesure, une signification extérieure, elles n'appartiennent à notre nature intérieure qu'en tant qu'elles contiennent des éléments sensibles. En général nous considérons la sensibilité de notre conscience et de notre connaissance comme le produit de la faculté subjective de réagir aux influences extérieures, les moyens de cette manière de réagir peuvent être les plus variables et ne reproduisent pas l'essence de la réalité extérieure. Quant aux liaisons et aux structures dans lesquelles se réalise la sensibilité, celles-ci ne dépendent pas de telle ou telle

organisation, elles sont déterminées par le monde extérieur. Dans ce sens là l'essence de toute modification et de toute évolution de la conscience et de la connaissance ne consiste que dans l'augmentation (plus ou moins grande) de la capacité et de la finesse de l'impressionabilité, dans l'acquisition de la propriété de reproduire le vécu et de construire à l'aide de liaisons, isolées et disséminées dans l'ordre temporel, des systèmes unifiés appartenant à un ordre supérieur. A ces degrés supérieurs de l'intellectualité, où la sensibilité perd presque sa signification, les systèmes de connaissance reçoivent leur plus grande valeur en ce qui concerne l'expression de l'ordre extérieur. Ces systèmes n'expriment certainement pas le contingent et l'individuel dans cet ordre, mais principalement l'éternel et l'immuable, c'est pourquoi ils justifient dans une certaine mesure la désignation « des vérités éternelles de la raison », opposées par les rationalistes de la période antécritique aux vérités contingentes de l'expérience sensible. C'est ainsi que là, où le criticisme trouve la réalisation des lois aprioristiques autonomes, existant dans l'organisation de l'intelligence c'est-à-dire dans la forme et dans la structure de la conscience, nous trouvons la plus grande libération de la raison de tout ce qui est intérieurement subjectif (sensibilité) et les données les plus précieuses pour la construction de la connaissance du monde extérieur tel qu'il est en soi-même » (pp. 77-78).

Nous n'avons touché que quelques-uns des problèmes exposés par l'auteur dans les premiers chapitres de son travail, nous n'avons pas épuisé tout ce qu'il contient d'intéressant au point de vue de la théorie de la connaissance, la place nous manque pour nous y arrêter plus longtemps, nous voulons seulement indiquer que l'auteur parle dans les chapitres suivants de l'animation universelle, qu'il soumet à une critique la loi psychophysiologique de M. Wvedenski citée plus haut et que l'ontologie de l'auteur en ce qui concerne l'âme, la hiérarchie des âmes, l'unité dans le système de l'univers se rapproche des conceptions de Leibniz et de Lotze.

VIII. — M. Lossky qui représente en Russie la conception intuitiviste ou la tendance de l'empirisme mystique a exposé sa théorie de la connaissance dans son livre : *Les fondements de l'intuitivisme* (1re éd. 1906, 2e éd. 1908), son point de vue est résumé

dans son ouvrage récemment paru : *Introduction à la philosophie*, 1re partie (1911).

La théorie de la connaissance de cet auteur est intimement liée à ses conceptions psychologiques (Cf. *Les doctrines fondamentales de la psychologie du point de vue volontariste*, 1re éd. 1903, 2e éd. 1911), mais nous ne pouvons pas analyser ici cet ouvrage, nous voulons exposer les points principaux de la théorie de la connaissance de l'auteur d'après « Les fondements de l'intuitivisme ».

L'auteur résume bien le but de ses recherches dans le discours qu'il a prononcé à sa soutenance de thèse. Après avoir montré que les systèmes philosophiques post-kantiens tâchent de vaincre l'individualisme dans la théorie de la connaissance, l'auteur dit : « S'étant libéré de l'individualisme dans la théorie de la connaissance, les systèmes philosophiques cités se sont arrachés en même temps des étaux de l'*idéalisme subjectiviste*.

Pourtant les traces de leur origine, les traces des théories individualistes qui leur ont donné naissance sont encore trop visibles, puisqu'ils ont reçu comme héritage négatif de leurs prédécesseurs une prédisposition excessive pour l'*intellectualisme*; les philosophes immanents par exemple considèrent les synthèses objectivement nécessaires, comme des synthèses *catégoriales*, et pour l'empiriste Mach les *sensations* forment la matière de l'expérience. Mais on n'a qu'à se représenter nettement que la connaissance est un processus supra-individuel, contenant des objets transcendants par rapport à l'*individu* qui agit dans l'acte de la connaissance, et il devient tout de suite clair que l'intellectualisme perd son fondement parce que les synthèses qui nous sont données immédiatement du dehors peuvent présenter aussi des liaisons réelles et la matière de l'objet, qui ne doit pas nécessairement se réfracter à travers notre sensibilité, n'est pas nécessairement constituée par les sensations.

La théorie de la supra-individualité de la connaissance ne conduit pas ainsi à l'intellectualisme ou à la nécessité de l'idéalisme en général (nous ne parlons pas de l'idéalisme grec, mais de l'idéalisme de la philosophie moderne, qui construit le monde avec des processus psychiques), mais elle laisse place à la construction d'une conception réaliste, si les recherches ontologiques et les données des sciences spéciales en fournissent les documents. Les « fondements de l'intuitivisme » ont pour but de développer une

théorie de la connaissance, qui pourrait servir de base à une conception réaliste. Une telle conception pourrait peut-être aider à vaincre toutes les formes de l'individualisme étroit (métaphysique et pratique) et à réaliser un rapprochement entre les tendances de la pensée ancienne (grecque) et de la pensée européenne moderne (p. 358).

Dans la tâche qu'il entreprend M. Lossky n'est pas isolé, il continue pour ainsi dire une tradition de la philosophie russe; nous avons déjà indiqué que pour le jeune Soloview le problème le plus important de la philosophie était de vaincre l'individualisme, il a trouvé la solution du problème dans la perception mystique, nous reviendrons dans la suite de notre travail sur cette solution de Soloview, ainsi que sur la conception de Serge Troubetzkoï, mais nous avons vu déjà que pour Troubetzkoï aussi le but de la philosophie c'est l'aspiration à l'universel, c'est le désir de saisir la réalité universelle dans la perception même; la synthèse de l'empirisme et de l'apriorisme, comme nous le voyons dans l'effort philosophique de M. Askoldow tend aussi vers le même but. Cette tendance ne présente-t-elle pas un des caractères essentiels de la philosophie russe?

Ce n'est pas ici la place de résoudre ce problème, qui n'est point aisé. Nous nous contentons de citer le passage de l'ouvrage de M. Lossky, où en s'appuyant sur les travaux de Soloview, de S. Troubetzkoï, de Kozlow [1] et d'Askoldow, l'auteur arrive à la conclusion suivante : « Les points de vue et les méthodes de la pensée de Leibnitz et du rationalisme mystique de Schelling et de Hegel sont profondément différents. Néanmoins ils commencent de se rapprocher dans la philosophie russe et manifestent une tendance à se confondre dans un tout organique. Nous croyons y voir un fait significatif pour la philosophie russe. Dans le développement des systèmes philosophiques, ainsi que dans le développement des organismes, l'union des principes opposés est un acte de fécondation qui conduit à la naissance d'une nouvelle vie indépendante. Jusqu'à présent la Russie n'avait pas de philosophie indépendante, elle n'avait pas de tradition philosophique se manifestant dans une

1. Les idées philosophiques de Kozlow qui a exercé une influence sur Lossky et sur d'autres seront exposées dans la suite de notre travail. Nous y exposerons aussi la conception de Tchitcherine, partisan de la doctrine de Hegel.

série de tendances succédant l'une à l'autre, comme on le voit dans le développement philosophique de l'ancienne Grèce ou de l'Allemagne. Nous espérons que l'idéalisme mystique (pas dans le sens vaste de ce mot, mais dans le sens platonicien) qui compte déjà beaucoup de partisans en Russie est capable d'un tel développement et d'une telle croissance organique » (p. 193).

Mais comment M. Lossky lui-même arrive-t-il à surmonter les obstacles de la théorie de la connaissance individualiste?

La perception immédiate du monde transsubjectif[1] est le problème central de sa théorie. Il y arrive par l'analyse suivante. Le théoricien de la connaissance s'intéresse à tous les faits qui font l'objet de l'étude de la science et qui sont observés dans la vie, en tant que ces faits conduisent à la naissance du processus de recherche, d'observation, etc. Tous ces faits, en tant qu'ils concernent la théorie de la connaissance, ont le caractère suivant. Connaître veut dire connaître quelque chose ou en d'autres termes l'état de conscience, désigné par le nom de connaissance renferme un rapport distinct à ce que l'on peut appeler objet de la connaissance. Il n'est pas difficile à démontrer, comme l'auteur le fait en analysant les théories de la connaissance transcendantes que la connaissance a un caractère immanent, que l'objet de la connaissance se trouve à l'intérieur même du processus de la connaissance. Ceci posé, la question surgit de savoir si l'objet de la connaissance forme toute la matière de la connaissance ou si le processus de la connaissance contient l'objet de la connaissance et encore un processus complémentaire. Il est évident que si l'on suppose que l'objet se trouve à l'intérieur du processus de la connaissance, celui-ci contient l'objet et encore un processus complémentaire.

Nous ne pouvons pas entrer dans les détails de l'argumentation de l'auteur, nous voulons seulement citer sa conclusion, où il affirme que « si la connaissance est un état de conscience vécu comparé à d'autres états vécus et si ce même état vécu, que l'on compare forme l'objet de la connaissance, il s'ensuit que l'objet nous est connu tel qu'il est; puisque nous n'avons dans la connaissance ni une copie, ni un symbole, ni un phénomène de la chose que nous voulons connaître, mais l'original de la chose elle-même » (p. 68).

1. Transsubjectif et objectif ne sont pas des termes identiques.

Mais alors on doit se demander, comment le monde extérieur qui est l'objet de la connaissance, peut-il nous être donné en original? On doit pouvoir distinguer ce qui appartient à notre moi de ce qui appartient au monde extérieur. Ici certes le sens commun nous sert d'abord de critérium : « Sans aucune théorie, sans aucune étude des processus ayant lieu dans ce monde extérieur et dans notre intérieur, en nous guidant seulement par les signes immédiats adhérant aux processus, nous considérons un état vécu comme nôtre, l'autre comme appartenant au monde extérieur, et à coup sûr personne n'est encore arrivé à affirmer, en se basant sur son sentiment immédiat, que le mur blanc forme une partie de son être et que l'effort du souvenir appartient au ciel bleu » (p. 70).

Une analyse plus profonde nous dira que tout ce qui donne à nos états une coloration déterminée appartient à notre moi, le reste, tout ce qui *nous est donné*, appartient au monde extérieur. De ce point de vue la vie corporelle appartient toute ou en partie au monde extérieur. Il est intéressant de noter que les états qui se trouvent au pôle opposé, les états les plus complexes et les plus éloignés de la vie corporelle nous sont aussi donnés, c'est pourquoi ils doivent être considérés comme appartenant au monde extérieur. Les lueurs momentanées de conceptions complexes dans le processus de la création scientifique et esthétique, lorsqu'un amas d'idées non encore différenciées apparaît comme par inspiration dans le champ de notre conscience, ont le caractère de quelque chose qui nous est donnée. L'analyse faite par l'auteur dans son travail sur le volontarisme l'amène à la conclusion que les états moyens par rapport à la complexité appartiennent à notre moi, tandis que les états les plus simples et les plus complexes appartiennent au monde du non-moi. Ces conclusions de l'auteur doivent avoir leurs conséquences pour la psychologie ainsi que pour la métaphysique.

« Si l'on prend comme point de départ notre critérium, dit l'auteur, la limite entre le moi et le non-moi ne doit pas être tracée là où la trouvent les représentants d'autres conceptions. Les rationalistes et les idéalistes subjectivistes (par exemple Hume, Mill) supposent que tous les états vécus, qu'une conscience individuelle constate, appartiennent entièrement à ce moi et le monde du non-moi est parfaitement délimité du moi; c'est pourquoi l'idéaliste

subjectiviste n'a pas besoin de tracer une limite entre le moi et le non-moi; *tout ce qu'il éprouve est son moi;* quant au monde du non-moi ils n'en connaissent rien (Hume, Mill) ou ils l'obtiennent par la *duplication* de certains états du moi (Descartes... Locke...).

« Le réalisme naïf est plus près de nous : il rapporte une partie du vécu au non-moi, mais la limite entre le moi et le non-moi n'est pas déterminée exactement et dans la plupart des cas le réaliste naïf ne discute même pas la question de savoir ce que l'on doit rapporter à chacune de ces deux sphères et dans quels sens on doit le faire. Enfin, à notre avis, pour détacher le non-moi, l'ensemble du vécu d'une conscience individuelle doit être coupé profondément d'après un critérium bien déterminé, la part qui reste pour le moi est alors sensiblement plus petite que l'on n'admet habituellement (même les souvenirs, les images de la fantaisie, en tant qu'ils possèdent des éléments colorés par le caractère de ce qui nous dit *qu'ils nous sont donnés*, appartiennent au monde du non-moi); la délimitation du monde du non-moi se faisant par un processus où tout le vécu est coupé en deux parties, nous n'avons pas besoin de le construire par la duplication des états vécus; nous ne pensons nullement que lorsque nous percevons une sphère, nous avons dans la conscience une représentation de la sphère et qu'en dehors de la conscience se trouve la sphère réelle ou quelque chose dont l'action a provoqué la représentation de la sphère, nous admettons *que la sphère qui constitue la matière de notre perception présente précisément une partie du monde du non-moi.*

« La connaissance du monde extérieur ne se distingue ainsi en rien, en ce qui concerne la proximité par rapport à l'objet, de la connaissance du monde intérieur. Le processus dans le moi (« mon » processus, par exemple l'effort du souvenir) ne se passe pas seulement, mais devient un événement connu, si je fixe sur lui mon attention et si je le détache par voie de comparaison des autres états vécus; de même le processus en dehors de moi (le processus « qui m'est donné », par exemple le cours de l'eau dans le ruisseau) ne se passe pas simplement, mais devient un événement connu si j'y fixe mon attention et si je le distingue des autres événements. En d'autres termes, *le monde du non-moi est connu immédiatement de la même manière que le monde du moi.* Il n'y a

qu'une différence : dans le cas de la connaissance du monde intérieur l'objet de la connaissance et le processus de la comparaison se trouvent dans la sphère du moi, tandis que dans la connaissance du monde extérieur l'objet se trouve en dehors du moi et le processus de comparaison a lieu dans le moi. Dans le processus de la connaissance du monde extérieur l'objet est ainsi *transcendant par rapport à notre moi*, mais il reste néanmoins *immanent par rapport au processus même de la connaissance;* la connaissance du monde extérieur est par conséquent *un processus ayant lieu par l'un de ses côtés dans le monde du non-moi* (matière de la connaissance) *et par l'autre côté dans le monde du moi* (attention et comparaison).

« Une telle conception du processus de la connaissance n'est possible que si l'on se libère de la vieille représentation d'une substantialité absolue et si l'on admet l'union parfaite du moi et du non-moi (une union semblable à celle qui existe entre les processus psychiques différents dans notre moi), grâce à laquelle la vie du monde extérieur nous est donnée immédiatement de la même manière que le processus de notre propre vie intérieure. Nous désignerons cette conscience immédiate du monde extérieur par le terme intuition ou par le terme de perception mystique » (pp. 75-77).

Cette conception de l'auteur paraît tout à fait ébranler l'opinion courante. On peut se demander, si nous ne devons pas renoncer tout à fait à la subjectivité des sensations. Pour écarter ces difficultés l'auteur admet deux sphères de transsubjectivité, les sensations appartiendront alors au monde transsubjectif intracorporel. Ce point de vue permet d'affirmer « que les doctrines opposées de la subjectivité des sensations et de leur transsubjectivité extracorporelle (le réalisme naïf) contiennent chacune une part de vérité et une part d'erreur. Celui qui rapporte la sensation au monde extérieur a raison, mais celui qui affirme que la sensation ne constitue pas une propriété de l'objet extérieur a aussi raison » (p. 78).

Quant à la délimitation du transsubjectif extracorporel et du transsubjectif intracorporel, l'auteur dit qu'elle ne pourra être faite d'une manière détaillée que par des recherches psycho-physiologiques et ontologiques, réalisées ensemble.

A propos de la distinction des éléments transsubjectifs intérieurs

et des éléments transsubjectifs extérieurs dans la perception il est intéressant de citer le passage, où M. Lossky parle de l'espace, du temps et du mouvement. « Les perceptions de l'espace, du temps et du mouvement sont certainement plus intimement liées à notre corps, mais on ne peut pas dire qu'elles sont entièrement intracorporelles : elles sont complexes et il est bien possible que quelques-uns de leurs côtés dépendent de nos états corporels par exemple l'évaluation des grandeurs dans l'espace dépend en partie de l'activité des muscles oculaires) et les autres les plus importants (par exemple l'enchaînement et la succession de l'influence réciproque, renfermés dans l'espace, dans le temps et dans le mouvement) appartiennent au monde extérieur tel qu'il est en soi-même. Ce n'est pas en vain probablement que la science tient tant à ces côtés de la perception, que de nos jours tout se concentre presque exclusivement dans l'étude des mouvements et des relations dans le temps et dans l'espace » (p. 81).

Pour déterminer ce que l'on doit comprendre par le « moi » disons que d'après l'auteur on désigne habituellement comme subjectif non seulement le subjectif proprement dit, mais aussi le transsubjectif intérieur. Dans une polémique contre Mach M. Lossky tâche d'élucider sa conception du « moi », mais nous ne pouvons pas entrer ici dans les détails.

Quels sont les caractères essentiels de la conception philosophique de l'auteur? M. Lossky nous le dit dans le passage suivant : « La tendance philosophique que nous développons peut être appelée mystique. Cette désignation peut être justifiée par les considérations suivantes. Le mysticisme philosophique qui avait jusqu'à présent toujours une coloration religieuse, est caractérisé comme la doctrine d'après laquelle Dieu et la conscience humaine ne sont pas séparés par un précipice infranchissable et d'après laquelle des moments au moins d'union de la conscience humaine avec Dieu, des moments d'extase où l'homme sent Dieu aussi immédiatement que sa propre existence sont possibles. Notre théorie de la connaissance contient une idée semblable, notamment l'affirmation que le monde du non-moi (tout le monde du non-moi et Dieu aussi s'il existe) est connu immédiatement de la même manière que notre moi....

La tendance philosophique que nous développons est aussi *empi-*

rique. Elle a droit à cette désignation pour la raison suivante. A la base de tout empirisme se trouve la pensée que les objets sont accessibles à notre connaissance en tant qu'ils sont éprouvés, vécus. Ce n'est que l'effectif, le trouvé qui est considéré par les empiristes comme matière de la connaissance. Le sujet ne peut pas par soi-même, par les forces de sa raison, par les propriétés innées de son âme *créer* la connaissance de l'objet extérieur, il doit *recevoir* la matière de la connaissance de l'objet même, bien que cette matière soit plus ou moins façonnée avant de devenir objet de la connaissance. Pour *l'empirisme individualiste*, (c'est-à-dire l'empirisme basé sur le postulat que le moi est séparé du non-moi), il est vrai, il suffit que la connaissance se compose des actions de l'objet sur le sujet. Mais il ne renonce nullement au postulat fondamental de la méthode empiriste. Les considérations qui l'ont conduit au scepticisme nous le prouvent; ces considérations sont données dans le raisonnement suivant : le monde extérieur se révèle dans l'expérience par les actions qu'il exerce sur le sujet, c'est pourquoi le vécu ne contient pas le monde extérieur mais les impressions laissées par le monde extérieur, il s'en suit qu'il n'y a pas de connaissance du monde extérieur, mais qu'il n'y a que la connaissance des idées, des impressions. D'après l'empirisme mystique c'est le monde extérieur tel qu'il est, et non seulement son action sur notre moi, que nous vivons, que nous éprouvons dans l'expérience en tant qu'elle concerne le monde extérieur, d'après l'empirisme mystique le domaine de l'expérience est plus vaste qu'on ne le croit, il considère comme expérience ce qui n'a pas été considéré auparavant comme telle. C'est pourquoi on peut le désigner aussi comme empirisme universel; il se distingue si profondément de l'empirisme individualiste qu'il doit être désigné par un terme spécial, l'intuitivisme » (pp. 93-95).

La place nous manque pour exposer ici les idées de l'auteur sur l'individuel et le général, sur les jugements, sur le critérium de la vérité etc., nous voulons cependant indiquer encore un point important par lequel l'empirisme universel se distingue de l'empirisme individualiste. M. Lossky en parle dans le passage suivant : « Si le monde du non-moi est saisi dans l'expérience non seulement par l'action qu'il exerce sur le sujet, mais en soi-même, dans sa propre essence intérieure, cela signifie alors que l'expé-

rience renferme aussi des éléments non-sensibles et que les liaisons entre les choses (les enchaînements fonctionnels) sont données dans l'expérience. L'opposition entre la connaissance expérimentale et la connaissance non-sensible devient alors un préjugé : le *supra-sensible n'est pas le supra-expérimental.*

Il s'ensuit une différence fondamentale entre l'empirisme individualiste et l'empirisme universel en ce qui concerne les méthodes de recherche des lois des phénomènes. Selon l'avis des partisans de l'empirisme individualiste une loi ne peut être constatée qu'après l'observation répétée des phénomènes, puisque les liaisons entre les phénomènes ne sont pas données dans l'expérience. On doit ainsi penser que la liaison entre les phénomènes qui ne se sent pas dans la perception isolée, se crée dans l'esprit de l'observateur grâce aux répétitions de l'observation. C'est ici que se cachent des contradictions meurtrières pour les doctrines de l'induction comme par exemple celle de Mill. L'empirisme universel (l'intuitivisme) ne veut nullement nier l'importance des répétitions méthodiques de l'observation, mais il interprète autrement leur rôle : il n'attribue pas aux répétitions de rôle créateur, parce qu'il suppose que les liaisons de causalité, de substantialité, etc., sont déjà données dans chaque perception isolée » (p. 96).

IX. — M. Berdiaïew qui s'occupe de problèmes de philosophie sociale et religieuse a publié récemment un recueil d'articles intitulé : « La philosophie de la liberté », présentant dans quelques-unes de ses parties aussi un intérêt pour nous.

Dans l'article : « Le problème de la théorie de la connaissance » l'auteur dit que les philosophes criticistes apparaissent comme des Hamlet dans la philosophie; cette tendance philosophique est caractérisée par son indécision, parce qu'elle sépare la connaissance de la vie. Dans cette philosophie on ne s'occupe tant de la connaissance qu'on ne spécule sur la connaissance. Mais la pensée humaine est lasse d'un tel état. La pensée ne veut pas être séparée de l'existence universelle, ni lui être opposée, il faut reconnaître que la connaissance ne doit pas être séparée, ne doit pas être opposée à la vie universelle. Si on distingue dans la théorie de la connaissance le sujet de l'objet, cela ne veut pas dire que l'on doit distinguer le sujet de l'existence. L'être, l'existence n'est pas seulement objet, mais aussi sujet. L'être, l'existence présente, le postulat primaire

et absolu. C'est dans l'être que l'on fait la distinction entre le sujet et l'objet. La théorie de la connaissance ne peut pas se placer en dehors de l'être. Le sujet, agissant dans l'acte de la connaissance, avec ses catégories, avec ses jugements et avec son objectivation forme une partie de l'être, de l'existence, une partie de la vie. L'être ne dépend aucunement de la pensée, de la connaissance, il précède l'acte de la connaissance. C'est un préjugé que d'affirmer que la théorie de la connaissance ne doit pas avoir de postulats. Ces postulats ne sont pourtant donnés ni dans la psychologie, ni dans la biologie, mais dans la réalité de l'existence et de la vie spirituelle. Dans la vie de l'esprit on peut découvrir toutes les propriétés de la logique qui s'opposent au relativisme et au scepticisme. Certes les théoriciens de la connaissance n'ont pas de difficultés à surmonter les obstacles de l'argumentation qui veut transformer la théorie de la connaissance en un chapitre de psychologie, mais il n'en est pas de même avec la théorie qui pose l'être avant toute théorie de la connaissance. Ce n'est pas à une théorie de la connaissance psychologique ou biologique qu'il faut aspirer, c'est vers une théorie de la connaissance religieuse ou cosmique que doivent tendre tous nos efforts.

La théorie de la connaissance doit commencer par faire une distinction entre la conscience primaire non rationalisée et la conscience secondaire rationalisée; habituellement ce n'est que la conscience rationalisée qui compte pour la théorie de la connaissance. Mais cette conscience secondaire qui se manifeste dans l'activité de l'entendement ne peut pas saisir l'existence vraie, l'être réel. L'être réel ne nous est donné que dans l'expérience vivante de la conscience primaire avant le dédoublement de la vie intégrale de l'esprit. Ce n'est que cette conscience qui possède l'intuition de l'être, qui le saisit immédiatement. La conscience primaire n'objective pas et ne dissèque pas, elle vit en connaissant et elle connaît en vivant. Mais on dira que la conscience primaire n'est que le vécu irrationnel, que la philosophie et la théorie de la connaissance n'y ont rien à faire, qu'en ce qui concerne ces états irrationnels il faut les vivre, mais on ne peut pas les connaître. « Mais n'est-ce pas là que se trouve tout le problème? D'où sait-on que la connaissance n'est pas la vie même, qu'elle est séparée de la vie, qu'elle lui est opposée? Est-ce qu'il peut exister une plénitude de

la vie, une plénitude irrationnelle, dans laquelle il n'y a pas de place pour la connaissance? Quant à moi j'affirme que dans cette vie soit-disant irrationnelle, dans cette conscience primaire non rationalisée, d'après ma terminologie, s'accomplit la connaissance réelle de l'être, que nous y touchons de telle manière l'existence vraie que cet acte ne peut pas n'être pas un acte de connaissance. Les théoriciens de la connaissance, construisent arbitrairement la nature de la connaissance et tout ce qui ne correspond pas à leur construction n'est pas connaissance à leur avis. Ces théoriciens ne veulent avoir affaire qu'exclusivement aux faits de la science positive, Kant même exclusivement à la science mathématique de la nature. Mais le contenu avec lequel ces théoriciens opèrent, est trop pauvre pour servir à construire une théorie complète de la connaissance. Il faut rompre avec ce préjugé de la théorie de la connaissance qui veut que toute connaissance soit une rationalisation, une objectivation, un jugement, une pensée discursive. Les théoriciens criticistes n'ont affaire qu'à une forme spéciale et étroite de la connaissance. En dehors de leur règne il y a encore des domaines immenses et illimités de la connaissance. Les théoriciens de la connaissance voient dans les limites de ces autres règnes la barrière derrière laquelle commence la vie irrationnelle — le domaine du chaos et des ténèbres. On ne découpe du chaos irrationnel et des ténèbres qu'un petit domaine de ce qui est rationalisé et objectivé, le domaine du jugement, dans lequel doit régner la vérité. Quant à nous, nous admettons que dans le domaine immense de la conscience primaire non rationalisée il y a un règne de lumière et non seulement de ténèbres, du cosmos et non seulement du chaos. Dans ce domaine le Logos, le sens de la vie se dévoile à nous. Le chaos et les ténèbres, « ce monde-ci » sont justement donnés à la conscience rationalisée, « un autre monde », le monde de l'existence réelle est donné à l'autre conscience, à la conscience primaire. La distinction des deux consciences dont nous parlons, est la distinction de l'entendement et de la raison, de la petite raison et de la grande raison. La raison, la grande raison connaît l'existence réelle, son domaine n'est pas exclusivement le domaine de la vie qui n'a aucun rapport à la connaissance. Les théoriciens mêmes prennent cette sphère comme point de départ, puisqu'ils font le sujet, qui ne peut pas être objec-

tivé, pour l'objet de leur connaissance. C'est la contradiction fondamentale de la théorie de la connaissance, puisque la théorie de la connaissance n'y peut rien faire, la pensée discursive ordinaire ne suffit pas ici. Les théoriciens se vantent que leur travail précède la connaissance, qu'ils se placent au-dessus de la connaissance, mais ils ne peuvent pas saisir le mystère de la connaissance, la tragédie de la connaissance. Les théoriciens de la connaissance font l'impression de vouloir s'élever eux-mêmes en se tirant par leurs propres cheveux. Ils n'ont pas de point d'appui, c'est pourquoi ils ne peuvent rien pousser en avant ni tourner. La science positive présente en fin de compte le seul point d'appui des théoriciens de la connaissance, mais la science positive elle-même peut se passer de leurs services. Les théoriciens de la connaissance sont des parasites de la science » (pp. 67-69).

Nous reviendrons sur la conception de l'auteur dans la suite de notre travail, les préoccupations métaphysiques de l'auteur appartenant surtout au domaine de la religion, nous voulons seulement citer ici la conclusion de l'article qui nous intéresse et dans laquelle l'auteur parle de la vérité : « La vérité n'est pas une valeur abstraite, une valeur de jugement. La vérité est concrète, elle vit, la vérité est l'être, l'existence réelle. « Je suis la vérité. » C'est pourquoi la vérité est la voie et la vie. C'est pourquoi connaître la vérité signifie être vrai. La connaissance de la vérité est une régénération, un développement créateur, une initiation à la vie universelle. La vérité, c'est l'existence vraie. Connaître la vérité signifie connaître l'existence vraie. On ne peut pas connaître l'existence du dehors, on ne peut le faire que du dedans. Dans l'objectivation extérieure l'existence n'est pas connue, elle est mortifiée.

Ce n'est qu'en approfondissant le microcosme qu'on connaît le macrocosme. L'approfondissement du microcosme n'est pas un subjectivisme, c'est la destruction de toutes les barrières du subjectivisme. Dans la profondeur de l'homme se trouve l'univers réel, la raison universelle y vit et l'univers et la raison universelle que l'on trouve dans l'homme ne peuvent pas être désignés comme le subjectivisme humain, « les états vécus » subjectifs humains. C'est la voie du réalisme, de l'objectivisme, de l'universalisme, mais non de l'individualisme, du subjectivisme, de l'idéalisme. La raison de la

foi religieuse est une raison intégrale, organique, une raison universelle. La liberté est donnée tout au commencement de la philosophie de cette raison, au commencement et pas à la fin. C'est la philosophie de la liberté, la philosophie des libres. L'être, la vie de l'esprit sont donnés dès le commencement, ils sont donnés à la conscience primaire, non rationalisée, à la conscience religieuse, à la raison religieuse. La connaissance ne consiste pas dans la rationalisation de l'être et de la vie, c'est leur éclaircissement intérieur, leur développement créateur. La connaissance de la vérité est l'initiation aux mystères de l'être. Il faut d'abord renoncer au fantôme rationaliste d'une vérité abstraite, exclusivement intellectuelle. On trouve la vérité non seulement à l'aide de l'intellect, mais par la volonté, par toute la plénitude de l'esprit. C'est pourquoi la vérité donne le salut, la vérité donne la vie (p. 96).

Nous n'avons pas épuisé dans les pages qui précèdent tout ce que la philosophie russe présente d'intéressant au point de vue de la théorie de la connaissance et de la métaphysique. En dehors de la philosophie qui puise ses sources dans les doctrines de l'église, tous les courants de la pensée européenne depuis les encyclopédistes français jusqu'à l'empirisme anglais et les tendances néo-kantiennes de la philosophie allemande ont exercé une influence sur la pensée philosophique russe. Déjà dans les temps, où Schelling et Hegel étaient les maîtres de la philosophie, les intellectuels russes fréquentaient volontiers les universités allemandes. Les brillantes générations de la première moitié du siècle passé qui ont donné à la Russie les meilleurs représentants parmi les Slavophiles et les Zapadniki (occidentalistes) ont aussi subi l'influence de la philosophie de Schelling et de Hegel. Plus tard le positivisme et le matérialisme étaient plutôt en faveur. La jeunesse russe continua longtemps après et jusqu'à nos jours à puiser son instruction philosophique dans les universités étrangères, surtout en Allemagne, c'est pourquoi on trouvera en Russie des représentants de toutes les écoles philosophiques européennes.

Il serait intéressant d'étudier comment les doctrines de différentes écoles se reflètent dans l'esprit russe, de voir ce que la jeunesse russe cherche dans les différents systèmes philosophiques. Des études, des recherches semblables auraient probablement donné

des résultats intéressants en ce qui concerne la psychologie de l'esprit russe. A ce point de vue il est intéressant d'indiquer qu'il y a quelque peu d'années les intellectuels russes cherchaient dans tous les systèmes philosophiques possibles des bases pour la doctrine socialiste. Le désir de trouver partout des fondements du socialisme doit nécessairement déformer la pensée scientifique ainsi que la pensée philosophique. Soloview ayant remarqué cette idée fixe des intellectuels, leur met dans la bouche le raisonnement paradoxal suivant : « L'homme descend du singe, c'est pourquoi nous devons nous aimer les uns les autres ».

Bien que cette inférence nous paraisse étrange et nullement justifiée, on doit la considérer néanmoins comme caractéristique pour l'esprit russe en particulier, sinon pour l'esprit humain en général. Nous avons vu plus haut dans l'exposé de la conception de Soloview que ce sont les motifs d'ordre moral qui forcent la philosophie d'abandonner l'état d'isolement, dans lequel elle se trouve ; ce sont ces motifs tout d'abord qui nous forcent à lutter non seulement contre l'individualisme dans la vie pratique mais aussi contre l'individualisme de la théorie de la connaissance ; lorsqu'on veut ensuite sortir des limites des principes abstraits qui sont intimement liés à l'individualisme, une analyse plus profonde montre que les motifs qui nous intéressent se rattachent à ceux qui ont un caractère plus universel, aux motifs cosmiques ou aux motifs religieux.

Mais par quels moyens peut-on surmonter l'état d'abandon dans lequel nous met l'isolement dû aux principes abstraits? Il n'y a qu'un seul moyen qui permette de le faire : c'est de réaliser la synthèse des éléments isolés de notre connaissance, de notre vie. Mais avant de réaliser la synthèse il faut bien connaître les éléments isolés, les éléments de l'analyse ; un travail d'analyse est donc nécessaire. Dans l'effort philosophique de Soloview nous distinguons cette double tâche. L'a-t-il réalisée d'une manière parfaite? Nous n'y voulons pas porter pour le moment un jugement définitif. Indiquons seulement un danger, un vice que comportent toutes ces sortes de raisonnement : on fait une analyse, puis une synthèse, mais on ne se demande pas toujours si c'est avec des éléments purs que l'on a fait la synthèse, si ce ne sont pas déjà des éléments synthétisés qui entrent comme éléments primaires dans

la synthèse. Ce même problème soit dans la voie d'analyse seulement, soit dans les deux voies d'analyse et de synthèse a été abordé par les autres penseurs, dont nous avons examiné les théories. Nous reviendrons sur les résultats obtenus dans ce sens-là par la philosophie russe dans la conclusion de notre travail. après avoir étudié de plus près le problème de la morale et le problème de la religion, indiquons seulement ici que le but et les aspirations de la philosophie russe sont bien exprimés dans les paroles par lesquelles Soloview termine son introduction à la « Critique des principes abstraits » :

« Cette grande synthèse (de la théologie, de la philosophie rationnelle et de la science positive) ne présente pas un besoin subjectif, personnel : l'insuffisance de la science empirique et la stérilité de la philosophie abstraite d'un côté, de l'autre côté l'impossibilité de revenir au système théologique dans sa forme ancienne, la nécessité de développer le principe mystique et de le compléter d'éléments rationnels et naturels — de le réaliser comme unité dans le tout — tout cela est reconnu par l'esprit humain comme le résultat de son développement négatif. Le développement même des principes abstraits, accompli par l'occident, contient la critique réelle et vivante de ces principes, ce développement les a jugés et les a condamnés : c'est ainsi que le cléricalisme abstrait est annulé par son propre développement dans la papauté; la philosophie abstraite est condamnée par son développement dans l'hégélianisme et les positivistes contemporains ruinent les fondements mêmes de la science abstraite; c'est pourquoi notre critique n'exprime en termes généraux que la conclusion inévitable à laquelle conduit le processus historique réel, vécu par l'esprit humain : cette conclusion exige l'unité réelle et positive dans le tout.

La vérité est puissante et elle surmonte tout! La sagesse divine uni-totale peut dire à tous les principes faux, auxquels elle a donné naissance et qui sont devenus ses ennemis dans la discorde, — elle peut leur dire avec certitude : « Allez directement par vos chemins et vous vous trouverez devant un précipice; vous renoncerez alors à votre discorde et vous retournerez tous enrichis par l'expérience et par la conscience dans votre patrie commune, où il y a pour chacun de vous un trône et une couronne et où il y a

assez de place pour tous, puisque dans la maison de Mon Père il y a beaucoup de demeures ».

BIBLIOGRAPHIE (en langue russe).

1. Soloview, *Krizis zapadnoï filossofii. Œuvres*, 1re édit., t. I.
2. — *Metafizika i polojitelnaia naouka, ibid*, t. I.
3. — *Kritika otvletchonnykh natchal, ibid.*, t. II.
4. Karinsky, *Krititchesky obzor posledniavo pèrioda guèrmanskoï filossofii*, St-Peterbourg, 1873.
5. — *K. voprossou o pozitivizmé « Pravoslavnoé Obozrénié »*, 1875.
6. — *Klassifikatziia vyvodov*, St-Peterbourg, 1880.
7. Lopatine, *Polojitélnyia zadatchifilossofii*, t. I. *Oblast oumorzitelnykh voprossov*, Moskva, 1911.
8. Kn. S. Troubetzkoï, *Metafizika v drérnéi Grétzii*, Moskva, 1890.
9. Wedensky, *Loguika kak tchast téorii poznaniia*, St-Peterbourg, 1912.
10. — *O prédélakh i pziznakakh odouchévléniia*, St-Peterbourg, 1892.
11. Lapchine, *Zakony mychléniia i formy poznaniia*, St-Peterbourg, 1906.
12. — *O troussosti v mychlénii.*
13. — *O mistitchéskom poznanii i « vsélénskom tchouvstvé »*.
14. Askoldov, *Osnovnyia problémy téorii poznaniia i ontologuii*, St-Peterbourg, 1900.
15. Lossky, *Obosnovanié intouitivizma*, St-Peterbourg, 1908.
16. — *Osnovnyia outchéniia psychologuii s totchki zréniia voluntarizma*, St-Peterbourg, 1911.
17. — *Vvédénié v filossofiiu*, St-Peterbourg, 1911.
18. Bérdiaiév, *Filossofiia svobody*. Moskva, 1911.

G. SELIBER.

NOTES ET DOCUMENTS

LE SYMPTÔME MÉTAPHYSIQUE DE LA NEURASTHÉNIE

La maladie bien distinguée pour la première fois par le médecin américain Beard, et désignée par lui sous le nom d'épuisement nerveux (*nervous exhaustion*), ou de neurasthénie, est vieille sans doute comme le monde. Mais, mieux étudiée aujourd'hui que dans les temps antérieurs, elle paraît aussi plus répandue, à cause de la fatigue plus grande imposée au système nerveux par la civilisation contemporaine.

Ce nom de neurasthénie, c'est-à-dire faiblesse nerveuse, sous lequel elle est universellement connue, peut prêter à discussion. Car si nombre de ses phénomènes sont évidemment des symptômes de faiblesse, d'épuisement, dans d'autres au contraire se manifeste une surexcitation, par conséquent une dépense d'activité nerveuse, anormale, déréglée, mais réelle, par laquelle le sujet atteint montre bien qu'en lui tous les ressorts ne sont pas détendus, et que le système, s'il fonctionne mal, n'est pas encore arrivé à la période d'atonie complète. Il y a des aspects du neurasthénique qui sont déséquilibre, détraquement, beaucoup plus qu'épuisement et torpeur.

Nous voudrions signaler à l'attention un de ces aspects, à savoir une curieuse activité cérébrale se dépensant d'une manière morbide, chez certains sujets de culture distinguée, sur des questions qui peuvent intéresser, il est vrai, tous les hommes cultivés, mais qui, sans les laisser indifférents, ne les préoccupent pas au point de faire naître en eux un état d'anxiété pénible et réellement pathologique. Nous voulons parler des questions qu'on désigne généralement sous le nom de métaphysiques, et qui concernent l'origine et la fin des choses, particulièrement de l'homme, les causes dites premières et leur rapport avec les causes dites secondes, les idées d'infinité, d'éternité, d'absolu, dont l'existence dans l'esprit humain est incontestable, et n'a pu encore, semble-t-il, être complètement expliquée, même après la critique la plus rigoureuse, par le processus purement expérimental.

A l'égard de ces questions, les esprits peuvent prendre trois positions différentes : ou bien nier qu'elles se posent en définitive à

l'intelligence qui a su les soumettre à la critique, et qui est arrivée à la conviction que la connaissance humaine se borne exclusivement aux idées *a posteriori*, données par l'expérience; — ou bien admettre qu'elles se résolvent par l'affirmative, qu'il existe un *a priori*, une cause première, un absolu, un nécessaire, d'où résultent l'*a posteriori*, les causes secondes, le relatif, le contingent, que la connaissance en est dans une certaine mesure possible, et qu'avec eux des relations sont dans une certaine mesure possibles pour ce relatif, ce contingent qu'ils expliquent et qu'ils enveloppent; — ou bien enfin, tout en en admettant l'existence, avouer qu'ils sont inconnaissables, inaccessibles à l'esprit, aux efforts, aux aspirations de l'homme.

Quelle que soit la position prise, l'opération intellectuelle concernant ces questions métaphysiques peut s'accompagner d'une opération sentimentale. Pour simplifier le vocabulaire, désignons l'infini, l'absolu, l'éternel, la cause première, etc., par le mot traditionnel de Dieu. L'athée, c'est-à-dire celui qui refuse toute place dans son esprit à l'idée de Dieu, et l'agnostique, qui admet Dieu tout en le déclarant inconnaissable, peuvent le faire ou en conservant une complète égalité d'âme, ou en éprouvant un sentiment plus ou moins pénible de souffrance, de révolte, de désespoir. Il y en a qui sont athées ou agnostiques avec une sérénité parfaite. Lucrèce a chanté ses *Sapientum templa serena*, quoiqu'il ne les ait guère occupés lui-même. On connaît les vers par lesquels Alfred de Vigny termine son poème *Le mont des Oliviers* :

> Le juste opposera le dédain à l'absence
> Et ne répondra plus que par un froid silence
> Au silence éternel de la divinité.

Dans cette froideur prétendue, comme dans tous les poèmes des *Destinées*, il y a du malaise. Pénible également est l'état d'esprit de Sully-Prudhomme

> Entre la foi sans preuve et la raison sans charme.

L'infini « tourmente » Alfred de Musset;

> Sa raison s'épouvante
> De ne pas le comprendre et pourtant de le voir.

Un autre poète, Mme Ackermann, à la fin de ses *Poésies philosophiques*, d'un athéisme sans réserve, pousse un « cri d'angoisse et d'horreur infinie ». Le déiste, à l'égard de l'objet de sa foi, éprouve des sentiments de confiance, d'amour filial, mais aussi de crainte, de terreur. Les plus ardents mystiques ont leurs périodes de doutes angoissants, de sécheresse désespérante.

Nous n'irons pas jusqu'à considérer, avec certains auteurs, comme purement morbides ces divers sentiments, que nous appellerons, si

l'on veut, métaphysiques. Nous admettrons même que s'ils sont, pour les âmes qui les éprouvent, une cause d'inquiétude, de malaise, ils sont aussi pour elles une marque de noblesse, de supériorité, non seulement sur les espèces animales, qui, selon les probabilités, y restent tout à fait étrangères, mais encore sur la vulgaire masse humaine. Cependant il conviendrait peut-être de mettre au-dessus de ceux que « l'infini tourmente » ceux qui, tout en étant familiers avec les grandes questions philosophiques et en en faisant l'objet de leurs méditations rationnelles, gardent devant elles cette parfaite sérénité dont nous parlions tout à l'heure.

A notre avis, la morbidité ne commence que quand les sentiments métaphysiques pénibles, le tourment de l'infini, l'inquiétude de l'au-delà, au lieu de rester à l'état intermittent, et d'occuper dans la vie psychique une place restreinte, deviennent une angoisse continuelle, une sorte de hantise. Mais alors, et nous croyons que l'observation est de quelque importance, ils ne nous paraissent qu'un simple aspect, une simple forme d'un état psycho-pathologique fondamental, que nous appellerons, si l'on veut, l'anxiété, et qui, dans la neurasthénie, accompagne presque fatalement l'état pathologique de l'organisme.

Il est d'observation banale qu'une mauvaise digestion s'accompagne souvent de sentiments tristes, d'idées noires, et on ne peut douter qu'elle n'en soit la cause déterminante. Lorsque ce phénomène pathologique de l'organisme est passager, les phénomènes psychiques qu'il détermine le sont aussi. Lorsqu'il devient permanent, avec un cortège de désordres organiques très variés, de l'innervation, de la circulation, des sécrétions, comme il arrive toujours dans la neurasthénie, l'anxiété psychique le devient également. Mais elle peut prendre des formes diverses.

Tantôt ce sera, forme des plus fréquentes, la nosomanie. Le patient se croit, avec terreur, atteint de toutes sortes de maladies mortelles, du cœur ou des artères, de l'estomac, du foie, de la moelle, du cerveau. Rassuré par le médecin sur l'une, il se rejette immédiatement sur une autre, puis sur une autre encore. Le sentiment de sécurité qu'une consultation a pu lui donner est des plus fugaces. Il doute de la science du docteur consulté, fût-ce un clinicien célèbre, pour son diagnostic. Nous connaissons des sujets qui, au sortir du cabinet d'un médecin renommé, ont couru à celui d'un autre. Tous les praticiens ont été fatigués par ces clients insupportables, quoique bien dignes de pitié, dont l'anxiété nosomaniaque résiste aux assurances les plus optimistes.

Beaucoup plus rare, et pour cause, est l'anxiété que nous appellerons métaphysique. Chacun, même le plus ignorant, s'intéresse à sa santé, craint la maladie et la mort. Pour s'intéresser aux questions métaphysiques, il faut une culture qui n'est pas des plus communes. Dans la vie psychique normale de ceux qui l'ont reçue, ces questions

ne tiennent d'ordinaire qu'une place restreinte; ils en sont distraits par une foule d'autres préoccupations mentales. Combien la métaphysique absorbe-t-elle réellement, dans l'espace d'une journée, l'attention du plus profond penseur? Bien moindre encore est la part d'attention qu'y prètent les esprits qui ne s'y sont pas spécialisés? Si elle devient pour l'intelligence une sorte de hantise, et surtout s'il s'y joint un état pénible de la sensibilité qui va jusqu'à l'inquiétude, ou même jusqu'à l'angoisse, le phénomène est évidemment morbide. Or le cas est assez fréquent chez certains sujets dont l'état neurasthénique ne peut être mis en doute. Voici quelques observations recueillies dans cet ordre d'idées.

A..., est un sujet très intelligent, de forte culture, qui s'est adonné à des études assez diverses, et particulièrement à celle de la philosophie. Dans sa jeunesse, il a subi, à plusieurs années de distance, deux périodes de neurasthénie subaiguë, avec les désordres organiques habituels, et quelques désordres mentaux dont l'anxiété nosomaniaque était le principal. Chacune de ces périodes s'est terminée par une guérison apparente. Aux approches de la maturité, sans observer dans son organisme les désordres qui l'avaient tant inquiété jadis, et, par conséquent, sans voir revenir l'anxiété nosomaniaque, il s'est senti envahi par des préoccupations philosophiques qui n'étaient pas purement intellectuelles, mais qui s'accompagnaient d'un état de malaise et d'anxiété sourde. Il a été spécialement tourmenté par la question de la destinée humaine, de la raison et du but de la vie, de la mort, de l'alternative du *to be or not to be*, de l'anéantissement ou de la vie post-terrestre. Vers cette question angoissante se sont mises à converger ses réflexions et ses lectures. Il a été empoigné par un livre de l'anglais William Hurrell Mallock, traduit en français sous le titre de *Vivre : la vie en vaut-elle la peine*? avec cette épigraphe tirée de l'Ecclésiaste : *Similiter spirant omnia et nihil habet homo jumento amplius; cuncta subjacent vanitati*, et cette autre, empruntée à Saint-Paul : Ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος, τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου. Il s'est représenté la vanité de nos agitations vulgaires, de notre activité banale. Il a cherché dans la philanthropie, la charité, l'apostolat, exercé sur les âmes de ceux avec qui sa situation le mettait en contact, un moyen de lutter contre l'insupportable désenchantement dans lequel il était tombé. Puis peu à peu la crise s'est apaisée; enfin, à son grand soulagement, il a senti se dissiper cette espèce de cauchemar; il est revenu à la vie normale, et a repris, sans plus s'interroger sur leur valeur au point de vue philosophique, les utiles occupations pratiques dont il s'acquittait du reste fort bien. Y aura-t il plus tard une rechute quelconque, somatique ou mentale? On peut le craindre, étant donnée la persistance de la tare neurasthénique, et la fréquence des récidives du mal de Beard, après des rémittences plus ou moins longues.

B..., sujet également intelligent et cultivé, présente un exemple très caractéristique de cette curieuse phobie, heureusement assez rare, qu'on appelle *la peur des espaces*; il craint de traverser une grande place, une plaine vaste et dénudée; il frémit à l'idée seule de se trouver au sommet, même facilement accessible, d'une montagne comme le Puy-de-Dôme, d'où il embrasserait un immense panorama. Mais ce ne sont pas seulement les espaces réels qui l'effrayent. Comme Pascal, ce type parfait du neurasthénique, il est terrifié par l'espace infini. Un jour que, couché sur l'herbe, il regardait le ciel, il a été subitement saisi par l'idée d'un voyage sans fin possible jusqu'aux dernières limites, impossibles à concevoir, de l'espace, et il s'est levé en sursaut avec un sentiment d'horreur. Le cauchemar se présente parfois à lui sous une autre forme : il se voit le centre de la fameuse sphère si étrangement définie par son illustre confrère en neurasthénie, « dont le centre est partout, la circonférence nulle part ». L'infinité du temps est aussi pour lui une cause d'angoisse; il évite d'y penser, sans y parvenir toujours. Il dit que si l'idée de l'anéantissement par la mort est horrible, c'est parce qu'il s'y mêle, sans qu'on s'en doute, l'idée de l'éternité, et que, pour s'en convaincre, on n'a qu'à se représenter l'éternité de la vie, qui est aussi terrifiante que celle du néant.

C..., sujet franchement neurasthénique, a subi plusieurs crises de son mal; la dernière, qui s'est produite à la maturité, a été assez grave pour inspirer des inquiétudes sérieuses et faire donner aux médecins un pronostic pessimiste; il s'en est cependant remis. De fortes études philosophiques l'ont conduit à un complet agnosticisme. Mais, si sa raison s'y est définitivement rangée, son cœur, pour employer l'expression pascalienne, n'a pu en prendre son parti. Il souffre de se sentir perdu dans un univers dont il est bien forcé d'avouer qu'il ignore les origines et les fins dernières, plongé dans un infini avec lequel il ne peut d'aucune manière entrer en relation, si ce n'est par la vague et froide idée que cet infini existe nécessairement, quoique inconnaissable et incompréhensible. Il regrette amèrement la croyance au Dieu providentiel, foyer d'amour, père de ses créatures, idéal de perfection qui les attire et vers lequel elles tendent; si son cœur y aspire, sa raison s'y refuse catégoriquement et sans retour. Cette anxiété métaphysique a toujours disparu pendant la période des crises, l'anxiété nosomaniaque prenant alors franchement le dessus, et se trouvant en quelque sorte légitimée par des désordres organiques trop réels. « Dans la dernière, dit le sujet, on constatait la perte du tiers de mon poids et une maigreur squelettique; me figurer que j'étais perdu n'était pas tant que cela de l'hypochondrie! » Actuellement la vie organique et la vie psychique sont à peu près normales; il n'y a pas manifestation sensible de l'anxiété métaphysique ni de l'anxiété nosomaniaque.

D..., encore jeune, d'une culture distinguée, plusieurs fois soigné

pour une neurasthénie plutôt torpide, est hanté par une idée pour lui très pénible, et qui tire évidemment son origine d'études philosophiques poussées assez loin. C'est ce qu'on pourrait appeler un « idéalisme aigu ». La conviction à laquelle il est arrivé par l'analyse de la connaissance, à savoir que le sujet ne peut en aucune façon sortir de lui-même, ni saisir aucun autre objet que lui-même, détermine chez ce malade un sentiment anxieux d'isolement; le tête-à-tête perpétuel et exclusif avec sa propre personne lui est devenu insupportable; il voudrait en sortir, communiquer réellement, objectivement, avec d'autres êtres; mais il sait trop que c'est impossible, que la prétendue perception du monde extérieur n'est qu'une apparence, et que, malgré tous ses efforts, toutes ses aspirations, le sujet ne perçoit jamais que lui. Pourtant il ne peut aller jusqu'à l'idée qu'il est lui-même l'unique auteur de la représentation du monde extérieur qu'il constate dans son esprit; cette idée, conséquence à laquelle sont arrivés certains idéalistes excessifs, lui répugne et lui paraît folle.

Ces quelques exemples, auxquels d'autres pourraient être ajoutés, nous paraissent suffisants pour montrer ce que nous entendons par le symptôme métaphysique de la neurasthénie. Ils témoignent d'un désordre mental lié aux désordres organiques, quoiqu'il ne se manifeste pas toujours en même temps qu'eux, et qu'on puisse l'observer alors que les autres ont cessé, ou du moins ont diminué jusqu'à l'effacement, bien qu'un examen très attentif puisse tout de même en révéler l'existence atténuée.

Dans ce désordre, nous le répétons, l'état mental foncier est l'anxiété; l'objet de l'anxiété, croyons-nous, doit être considéré comme secondaire. C'est comme pour la phobie, qui n'est du reste qu'une forme de l'anxiété; l'état foncier est la peur, qui, secondairement, se précise en choisissant son objet pour des raisons en grande partie ignorées. Le malade a peur, voilà le principal, que ce soit des espaces étendus (agoraphobie, kénophobie), ou des lieux resserrés (sténophobie, claustrophobie), ou des objets pointus (aichmophobie), ou des orages (astrophobie de Beard), etc. De même dans la neurasthénie l'anxiété, phénomène principal, secondairement se précise en se portant sur tel ou tel objet, se faisant nosomaniaque, ce qui est d'habitude la forme dominante dans les crises graves, où se manifestent de sérieux désordres organiques, ou métaphysiques, chez certains sujets, dans les périodes plus calmes, quand les désordres organiques ont disparu ou se sont fort atténués. L'anxiété métaphysique elle-même prend des aspects différents suivant qu'elle se porte sur telle ou telle idée, comme celles que nous avons signalées dans les observations précédentes.

Que cet état psychique d'anxiété ait une cause organique, il nous paraît difficile d'en douter, pas plus qu'on ne peut douter que l'ori-

gine, sinon la forme, d'un cauchemar résulte, ou d'un trouble de la digestion, ou de tout autre désordre fonctionnel. La santé de l'esprit et celle du corps sont étroitement liées, et le dérangement du premier, dans la plupart des cas, est consécutif à celui du second. Mais la science est encore dans une ignorance presque complète sur les relations intimes de l'un et de l'autre. Elle peut soupçonner, et même être convaincue qu'un phénomène de pathologie mentale, comme l'anxiété métaphysique, résulte d'un phénomène pathologique du système nerveux, d'un désordre dans ce système, désordre primitif ou consécutif à d'autres désordres de l'organisme, l'intoxication par exemple, à laquelle certains sont tentés d'attribuer la neurasthénie et même, en nombre de cas, l'aliénation mentale. Elle ne peut guère en donner la preuve positive. L'avenir y pourvoira peut-être.

Aussi est-il permis de contester que l'abus des méditations métaphysiques soit capable de déranger le cerveau, comme le vulgaire est porté à le croire. Un cerveau tout à fait sain se livre impunément aux plus profondes spéculations philosophiques, comme à tout autre travail intellectuel. Le dérangement ne se produit que s'il y avait une tare antérieure.

> Hunc solem et stellas, et decedentia certis
> Tempora momentis, sunt qui formidine nulla
> Imbuti spectent...

Sans terreur l'homme d'esprit sain contemple le ciel, conçoit l'immensité du monde, l'infinité du temps et de l'espace. Mais Pascal, dans des lignes bien connues, exprime l'effroi que cause ce spectacle à son âme de neurasthénique. Si l'athéisme d'un D'Holbach ignore les anxiétés, les souffrances de celui d'un Sénancour, c'est que le premier jouissait d'un tempérament robuste, d'un équilibre nerveux qui manquaient à l'autre.

Toutefois il n'est pas défendu de penser qu'ici l'anxiété, la souffrance, la maladie sont un signe de distinction et de noblesse, et de les préférer à la santé parfaite de l'âme, que l'homme qui en jouit partage avec la bête. Au point de vue esthétique, il faut reconnaître aussi que l'inquiétude métaphysique a produit des choses très intéressantes et très belles, religions, poésies, œuvres d'art. L'art n'exige pas invariablement la santé parfaite de l'esprit; en maints cas il s'est très bien accommodé d'états psychiques morbides, et en a tiré des effets remarquables. L'anxiété se manifeste à chaque instant chez le sublime Lucrèce, qui croyait habiter les *sapientum templa serena* dont il parle au commencement de son second Livre, et qui aurait fini par le suicide, c'est-à-dire par un acte bien caractérisé d'aliénation mentale, si l'on admet une tradition aujourd'hui très contestée du reste.

ALEXANDRE MARTIN.

REVUE CRITIQUE

LA PHILOSOPHIE DE L'INTUITION [1]

Dans un livre compact, au nom d'un intellectualisme relativiste, M. Gagnebin entreprend la critique de la nouvelle philosophie de M. Le Roy fondée sur l'intuition.

L'idée centrale de ce système consiste, pour M. Gagnebin, dans la place incomparable accordée à la liberté, mise à l'origine et au-dessus de toute connaissance (p. 220). Pour établir cette thèse, les partisans du néo-positivisme doivent prouver successivement les trois points suivants :

1° Qu'il existe une intuition révélatrice de la liberté,

2° Qu'on doit écarter comme artificiel et incapable de nous conduire au cœur du réel le symbolisme de la connaissance discursive.

3° Qu'il faut, au contraire, « interpréter le réel, au nom d'une liberté absolue, d'un point de vue intuitionniste », en opposition avec l'idée d'une vérité conçue d'une manière intellectuelle et comme enveloppant l'inconnaissable.

L'exposé des trois thèses sera emprunté aux divers articles de M. Le Roy; mais comme ce dernier se proclame le disciple de Bergson, dont il a résumé la doctrine, dans *Science et philosophie*, M. Gagnebin examine d'abord la méthode de Bergson, âme de la nouvelle philosophie. Il le fait d'ailleurs d'après l'exposé de M. Le Roy plutôt que d'après l'œuvre originale elle-même dont certains points sont laissés dans l'ombre et qui est présentée sous un jour singulier : on dirait une ébauche que le disciple a complétée et achevée vraiment, et dont il a tiré les conséquences auxquelles fatalement elle conduisait; en effet, M. Bergson est considéré comme ayant seulement posé la première des trois thèses et esquissé la seconde : « il n'a guère appliqué sa méthode qu'au domaine du sens commun et des sciences psychologiques et biologiques, tandis que ce sera une partie impor-

1. Malgré le compte rendu publié dans le numéro précédent, la philosophie de l'intuition étant actuellement très discutée, il nous a paru qu'une critique pouvait être présentée par un autre auteur et sous une autre forme (*Note de la Direction*).

tante de l'œuvre de M. Le Roy de l'appliquer à l'étude des sciences expérimentales et rationnelles » (p. 67).

Mais y a-t-il là autre chose qu'une confirmation nouvelle de la méthode?

Quant à la métaphysique positive qui sera exposée au chapitre III, Bergson la reconnaît-il vraiment comme un aboutissement de son système? Bref, n'y a-t-il pas, tant au point de vue de l'importance qu'à celui de la dérivation des doctrines, une double erreur de perspective historique à tenir ainsi les idées de Le Roy comme une sorte de bergsonisme immodéré et dépassé?

I

1° L'auteur de L'*Évolution créatrice* assigne à la philosophie une double tâche : — débarrasser l'esprit des constructions abstraites, artificielles et arbitraires qu'il échafaude en vue de la pratique et pour satisfaire aux nécessités du langage — et retrouver l'intuition primitive du réel.

a) Rejetons ce *morcellement* opéré dans notre représentation des choses ou dans celle de l'esprit, soit que, en ce qui concerne celui-ci nous calquions l'activité de la conscience sur le modèle du corps (parallélisme psycho-physique), soit que nous appliquions à ses états le calcul psycho-physique, soit que nous acceptions les vues de l'atomisme associationniste, ou que nous projetions dans l'espace rigide la durée vécue sous forme de temps homogène.

b) Renonçant à voir la réalité du dehors, prenons contact du dedans avec le progrès qualitatif et imprévisible de notre personnalité libre; abandonnons-nous à la poussée immense de l'élan vital en lutte contre les forces d'inertie et nous nous sentirons dilater, dans l'intuition, au delà des limites étroites de notre individu.

2° Oui, remarque M. Gagnebin, mais à condition qu'il y ait une telle intuition. Malheureusement ne sont données pures ni la durée ni l'extension (sur laquelle M. Le Roy fera ses réserves, p. 51). « Une perception pure indépendante des relations dans lesquelles nous la faisons entrer n'est qu'une diversité sans lien, et une limite tout à fait insaisissable » (p. 60). Et l'auteur établit longuement (p. 45 à 62) et non sans quelque subtilité, que les premières données sont déjà pénétrées d'éléments logiques et le résultat d'une élaboration intellectuelle. Malgré qu'elles ne soient pas signalées, on aperçoit facilement les analogies de cette critique avec les idées de M. Rauh exposées par exemple dans son article intitulé « la conscience du devenir » et avec des formules comme celle-ci « ce n'est pas dans le donné qu'il faut chercher l'esprit; l'unité des choses est dans l'entendement qui les lie ». Surtout, on se demande pourquoi M. Gagnebin n'a pas examiné la théorie de Bergson sur les idées générales, ques-

tion importante évidemment dans le présent débat, puisque l'abstraction est à la base de la connaissance symbolique.

II

1° Sur le caractère artificiel et arbitraire de cette dernière, Le Roy insiste à son tour, qu'il l'envisage sous la forme du sens commun (p. 68) ou de la science expérimentale (68-79) ou de la science rationnelle (79-90). « C'est nous qui faisons les faits communs; c'est nous qui les rendons scientifiques, qui décrétons les lois et les principes sans autre souci que la valeur pratique des théories; c'est nous qui taillons enfin pour les phénomènes le vêtement de l'analyse mathématique. Et bien que M. Le Roy accorde à la science le pouvoir de se développer infiniment, même dans le domaine des faits historiques et sociaux, il encourt, malgré qu'il s'en défende (p. 91) une juste accusation de scepticisme « puisqu'il refuse à la science la possibilité de saisir le réel, alors que c'est l'espoir d'obtenir une connaissance plus exacte et parfaite de celui-ci qui a poussé les savants à entreprendre leurs recherches ».

Dans cette partie, le résumé de M. Gagnebin est net et méthodique; mais ne pensera-t-il pas que le système, dont il discute, s'isole difficilement des différents travaux contemporains, comme ceux de Wilbois ou de Meyerson, où est établi le caractère conventionnel des hypothèses scientifiques, et avec lesquels on regrette de ne trouver aucun rapprochement?

2° Quoi qu'il en soit, il apparaît à M. Gagnebin que Le Roy exagère la part indéniable de convention que comporte la science, et il s'efforce de le montrer en s'appuyant sur l'autorité de Duhem et de Poincaré.

La vraisemblance des théories vient de leur accord avec des faits observables, chaque jour mieux précisés, à l'aide d'instruments par exemple et par la correction des erreurs systématiques; la liberté de la pensée est limitée par là et « tous les décrets ne réussissent pas » (p. 101). Surtout la matière expérimentale est, en dernière analyse, irréductible à la forme mathématique. D'où cette conclusion que « les propositions de M. Le Roy sur la nature artificielle des vérités paraissent ainsi bien plutôt reposer sur des prémisses philosophiques, que résulter d'un examen impartial de la formation et des conditions de ces vérités (p. 105) » et la représentation symbolique lui semble « d'autant plus éloignée du réel » qu'il considère avec Bergson la connaissance vraie comme essentiellement intuitive.

III

Aussi, c'est à elle qu'il s'adresse pour atteindre le principe de la vie spirituelle et nous sommes ici en face de la partie originale de son système.

Comment va-t-il définir son spiritualisme d'abord et quel en sera le contenu ensuite?

a) La philosophie doit, « en dehors de tout discours déformateur et au point de vue désintéressé d'une pure contemplation, saisir l'esprit dans sa pleine liberté ». En effet, et selon les vues d'un idéalisme complet comme celui de M. Louis Weber, il n'y a rien en dehors de l'esprit, « pas de chose posée en dehors de la pensée », car ce serait rendre toute *vérification* illusoire puisque l'objet serait par hypothèse « inatteignable à la pensée » (p. 116) et qu'on ne pourrait le comparer à elle si ce n'est en l'appréhendant par une autre voie que par la pensée même. Pas de fait brut donc et qui s'impose en dehors d'une théorie; la mission de la science est de fabriquer la vérité même qu'elle cherche et ainsi devient absurde le critère intellectualiste de la vérité, conçue comme *adœquatio intellectus et rei*. Si on admet, au contraire, que la réalité ne fait qu'un avec la pensée, que la connaissance et son objet ont même origine, à savoir la *pensée-action*, « l'action de penser, l'action créatrice de la pensée » (119), alors la notion de vérité devient pratique et dynamique tout à la fois, et ses critères sont la *résistance à la critique*, c'est-à-dire la vie même et la *fécondité* : « vous le reconnaîtrez à ses fruits ». Elle se crée par *l'invention*, qui la tire parfois de l'obscur et même du contradictoire.

De même la *réalité* s'avère par sa « mise en service » et sa valeur réside dans son rapport avec la vie tout entière, avec la vie intégrale de l'esprit » (126).

b) Tout l'effort de ce nouveau positivisme est de définir la réalité dans les divers domaines et selon les degrés qu'elle comporte suivant qu'elle s'éprouve avec plus ou moins de succès.

C'est d'abord *l'activité spirituelle*, mais qui est limitée, et dans sa nature morale et dans l'œuvre du connaître par le déterminisme de la *matière*. Celle-ci sous sa forme pure résulte d'un décret de l'esprit, « en vertu duquel toute action de la liberté engendre des réactions ». Mais si elle apparaît d'un côté, comme une tendance au morcelage et au repos, de l'autre elle sert de lest à l'esprit pour le faire descendre du rêve pur à l'action effective et même constitue « une aspiration réglée à l'existence des vivants, et une postulation des âmes futures » (p. 142).

Parfois la liberté secoue la servitude de la matière; c'est le *miracle*, invérifiable pour l'histoire, inintelligible aux yeux des intellectualistes, mais auquel on croit quand on a la préparation morale suffi-

sante et un sens religieux assez profond (p. 145). La vie religieuse n'a que faire de démonstrations intellectuelles : aussi toutes les preuves de l'existence de Dieu ont-elles ce grave défaut de poser l'être infiniment parfait en vertu d'une nécessité logique, sorte de fatum auquel on le soumet par un athéisme inconscient. La vie et l'action peuvent seules fonder l'existence de Dieu, qui se manifeste, dans une expérience immanente par l'incomparable générosité de son idée : l'invincible nostalgie de l'infini, c'est Dieu vivant en nous. Et par là il faut entendre le Dieu de l'église, puisque la religion la plus vivifiante, c'est la foi judéo-chrétienne, et surtout le *catholicisme* : « Dieu dans le Christ et le Christ dans l'église ». Du reste, en ces matières, il faut reconnaître toute l'importance du point de vue traditionnel et social, et tenir l'individualisme comme une erreur funeste, et le résultat d'un morcellement dangereux (p. 167-168).

c) M. Gagnebin néglige de nous montrer à quel mouvement d'ensemble se rattache cette apologétique de Le Roy et comment elle le conduit à relier au système de Bergson une métaphysique fidéiste assez aventureuse; mais peut-être aurait-il été amené à avouer en vertu de quelles dispositions secrètes lui-même s'oppose aux conclusions qui précèdent. En combattant l'intellectualisme, en effet, comme le remarque Wilbois, c'est l'individualisme que combat Le Roy et par derrière le protestantisme : « La pensée isole et l'isolement fait penser ». Or intellectualisme et individualisme sont des caractéristiques du protestantisme.

Au contraire, le dogme pour Le Roy ne doit pas être discuté : son contenu peut bien apparaître comme positivement et rationnellement inintelligible, mais il faut l'accepter docilement sous sa forme négative, « comme une règle de vie » (p. 188). Pratiquement par exemple le fait de la résurrection du Christ, qui a déterminé une immense explosion de vie morale, doit être tenu par là même pour absolument réel.

2° On serait heureux de connaître quelle place ce « pragmatisme » de Le Roy (M. Gagnebin ne prononce guère qu'une fois ce mot dans une note d'une ligne et demie) tient dans le mouvement d'esprit contemporain, à côté des tentatives analogues de James ou Schiller par exemple. On aurait été heureux d'apprendre que sa façon de raisonner n'est pas nouvelle; elle est très classique en matière morale ou religieuse : qu'il faille juger l'arbre à ses fruits, et rejeter ou accepter les doctrines selon que les conséquences en sont plus ou moins désolantes ou consolantes, l'apologétique l'avait depuis longtemps proclamé.

M. Gagnebin, toutefois, s'attaque très justement (p. 190-194) à l'identification opérée par le Roy entre la notion de vérité et celle de réalité : l'expérience apporte, en effet, à l'esprit la révélation des conditions de sa propre vie, conditions qu'il ne crée pas, ce qui prouve qu'il ne fait pas toute la réalité. Par exemple, c'est l'expé-

rience qui apprend au sujet connaissant sa véritable activité, inaperçue dans l'intuition pure, comme on l'a dit au chapitre I. C'est elle aussi, en un certain sens, qui garantit l'existence de Dieu, puisque la formule frappante où se résume Le Roy, « Dieu exigeant en nous » suppose sa réalité non seulement immanente mais transcendante (p. 200). En un mot, les réalités que l'expérience révèle existent avant d'être aperçues; il faut distinguer l'être de la vérité qui le constate et abandonner pour une nouvelle raison encore, la proposition bergsonnienne que l'intuition est la seule source de connaissance réelle.

On aurait pu ajouter, nous semble-t-il, pour rendre la critique plus décisive, que nous ne faisons pas davantage la vérité qui nous est découverte par l'intuition, d'après les anti-intellectualistes, puisqu'ils la considèrent comme le fait primitif de la conscience. La nouvelle philosophie, dirait-on encore, emprunte à l'idéalisme la grande idée que la pensée crée la nature en la pensant, mais en ôtant à la pensée tout ce qui la définit, la fonde et l'assure. Il revendique les droits du sentiment et de la croyance, mais en leur assignant un but utilitaire et par suite arbitraire; et, dans ce cas, n'est-ce pas artificiellement que se produit l'adhésion à telle ou telle foi? Et quelles raisons solides détermineront dans ce subjectivisme l'acceptation du catholicisme, par exemple, plutôt que de telle autre confession, ainsi que le faisait remarquer à M. Le Roy lui-même, l'abbé Loisy?

IV

En tout cas, M. Gagnebin se croit autorisé à édifier à présent sa propre métaphysique; il remplit rapidement sa tâche (p. 204-238), et trace les grandes lignes d'un relativisme, à la façon de Kant, mais qui fait sa part aux aspirations de la nouvelle philosophie.

De cette doctrine, M. Gagnebin accepte l'idée que toute la pensée ne revêt pas la forme logique et ne se réduit pas à la science. Le déterminisme ne suffit pas à l'art et à la morale et n'atteint point l'individualité comme telle.

Mais la pensée n'est pas créatrice et suppose *l'inconnaissable* (p. 204-210), partiellement traduit par les notions d'esprit, de matière, et de Dieu, de même que la connaissance s'accompagne d'une *vérification* nécessaire (p. 210-219), obtenue par une précision croissante de nos jugements et une détermination toujours en progrès des *évidences* qu'ils contiennent. Du reste, l'auteur défend contre les objections possibles ses affirmations hardies : ne lui reprochera-t-on pas de laisser subsister le dualisme inintelligible de la pensée et du réel? Il pense se justifier en déclarant que c'est là une simple différence de points de vue, et que la pensée ne se réalise que par un continuel progrès (p. 219). Par une différence de points de vue, égale-

ment, se légitiment simultanément l'affirmation que la science est sans limites et la position de l'inconnaissable (p. 231). Que cette manière élégante de résoudre les difficultés en les niant, nous satisfasse entièrement, c'est ce qui demeure douteux; et nous ne souscrirons pas non plus sans réserve à la conciliation finale (p. 231) de la liberté et du déterminisme « concepts-limites qui s'impliquent et s'excluent tout à la fois, et symbolisent des points de vue opposés », non plus qu'à la déduction, qui rattache, pour conclure, à cette métaphysique audacieuse et sommaire les principales vérités « de la religion chrétienne » (p. 234).

Tel est ce livre qui plaît par une composition rigoureuse, un ton de grande sincérité, et la fidélité de la documentation. L'auteur s'astreint, à présenter méthodiquement l'exposé précis des idées de Le Roy : son ouvrage y gagne en clarté; mais n'y a-t-il pas inconvénient d'abord à systématiser à outrance cette souple philosophie, précisément ennemie de la systématisation logique? Dans l'exposé qui est fait de la doctrine de Bergson, reconnaît-on encore l'aisance caractéristique de ce penseur, se doute-t-on de la richesse de ses développements, de la multiplicité des comparaisons qui viennent à l'appui des thèses? Puis le morcellement de la critique de M. Gagnebin en trois parties lui laisse-t-il toute sa force persuasive?

Dans le détail, enfin, qu'il nous soit permis de signaler quelques taches : par exemple quelques considérations hypothétiques sur la réforme du kantisme exposée en quatre lignes (p. 65); ou bien les lacunes de l'histoire sommaire des antécédents du nouveau positivisme (p. 221) dans laquelle, du reste, Ravaisson, Lachelier, Boutroux sont présentés en bloc, comme les « continuateurs de Maine de Biran ».

Louons, cependant, l'auteur de ce livre médité du service qu'il a rendu en mettant sous une forme historique et fixée et pourtant accessible, les aperçus fuyants de la nouvelle philosophie, et en signalant avec vigueur son insuffisance.

P. Berrod.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

C. Radulescu-Motru. — Éléments de métaphysique. (IV — 270 p.), 1912, Bucarest.

Sous l'influence générale de la philosophie positiviste, et, dernièrement surtout, à cause des sciences naturelles, en Roumanie comme partout d'ailleurs, les spéculations philosophiques idéalistes étaient abandonnées et en quelque sorte compromises. Depuis quelques années, cependant, on observe une sorte de réaction en faveur de la Métaphysique. On ne prend plus aujourd'hui la Métaphysique pour une spéculation littéraire, et elle gagne chaque jour des droits plus importants à notre attention. Elle tend même à reprendre son rôle dominant d'autrefois, à se transformer maintenant, de nouveau, en *instance suprême*, qui apprécie les résultats des sciences, et juge ou tranche les conflits insolubles qui s'élèvent sur le terrain des concepts scientifiques.

C'est avec ce rôle dominant, et avec cette prétention, que la Métaphysique nous est présentée dans la dernière œuvre de M. Motru.

Le signe des temps présents est parfaitement symbolisé par le titre du livre dont nous parlons, et la direction de la pensée universelle dans la philosophie est assez bien reflétée dans les trois cents pages de cet ouvrage. En effet, l'auteur expose, en formules objectives extrêmement heureuses, les quelques problèmes capitaux que se pose la pensée philosophique moderne, et il suit de près, et consciencieusement, les développements donnés et les solutions proposées par les différentes écoles de pensée philosophique.

De ce point de vue *les Éléments de Métaphysique* constituent un effort du plus grand mérite. Ils nous donnent, en résumé et en essence, avec une clarté méthodique et une force de systématisation peu connue chez nous, tout le cours difficile et compliqué de la pensée philosophique des temps modernes. Dans cet ouvrage, le lecteur accède facilement aux cîmes les plus hautes de la philosophie, guidé par un esprit rigoureux, précis, solide et parfaitement informé. Ce livre peut être considéré comme un *point d'arrivée* lucide et documenté, qui a aussi le grand mérite d'être suggestif, de provoquer la pensée, et de devenir, à son tour, un *point de départ* pour une construction philosophique à venir. Le volume de M. M. est composé de trois parties :

La première partie est consacrée à la critique du réalisme naïf. La théorie de la *conscience miroir*, comme il caractérise la conception réaliste, y est analysée en détail et définitivement. Le mirage de la conscience est suivi dans tous ses multiples aspects, et réduit à néant, avec l'aide de l'implacable critique fondée par la philosophie kantienne. La valeur de la science, la valeur de la base des méthodes logiques, le fondement logique des vérités scientifiques sont examinés dans les six chapitres qui forment cette première partie du volume. M. M. trouve sous la conscience, miroir passif, la force active créatrice de la conscience humaine.

Dans les deux dernières parties de son ouvrage, M. M. examine et critique le criticisme même de Kant, dont il s'est servi pour démasquer la naïveté du réalisme philosophique. Il nous montre les côtés forts et les côtés faibles de la philosophie de Kant, et, de même qu'il cherche à interpréter, par les dates scientifiques récentes, la Biologie et la Psychologie, ce qui est fondamental dans le criticisme kantien, il démontre aussi ce qui en est caduc — et pourquoi c'est caduc — le schématisme mathématique de la *Critique de la raison pure*. Il indique les différents essais de corriger Kant, essais entrepris par ses partisans, mais qui n'ont pas abouti. A ce point de vue, l'auteur examine le pragmatisme, qui est de date récente, le biologisme de Schopenhauer, Nietzche, Bergson, le romantisme de Hegel, le sociologisme de M. Durkheim. Ce qui en résulte nettement est que, à la base du système de Kant existait une erreur de psychologie, c'était l'insuffisance de la psychologie de l'époque, que les continuateurs de Kant n'ont cependant réussi ni à découvrir ni à solutionner.

Dans le premier chapitre de la troisième partie de son ouvrage, M. M. se pose de nouveau le problème du criticisme kantien : d'où provient le caractère d'unité et de nécessité des vérités scientifiques? Provient-il de l'unité de la conscience ou de l'unité du monde extérieur? M. M. examine ces deux solutions possibles, et les trouve insuffisantes. Comme conclusion, il en arrive à donner cette solution : l'unité de la conscience humaine est une et la même que l'unité de l'Univers. Mais, dans quel sens doit-on interpréter cette résolution? Dans la direction du *monisme philosophique* qui souligne le lien étroit existant entre le conscient et l'inconscient psycho-physiologique. Par cela même, un lien de dépendance s'établit entre l'unité de la conscience et l'unité de l'énergie de l'univers. On trouve donc la solution dernière de ce problème dans la notion de l'Évolution, qui nous démontre que l'état psychique et l'état physique ne sont que deux moments différents dans l'histoire de l'Évolution et de la Réalité.

Ce qui fait l'originalité de la vie et de la conscience, en face du monde physique, c'est que les phénomènes de la vie sont considérés, non pas isolément, mais en rapport avec la totalité des phénomènes qui suivent ou semblent suivre une *finalité*, une direction, et se développent dans un circuit ouvert, en voie de réalisation.

M. M. exprime l'originalité et la réalité de la conscience, par une formule synthétique et aussi concise que possible : *le résultat synthétique de l'évolution, par laquelle est passé entière l'énergie universelle.* Quelle direction cette évolution prend-elle? Quelle finalité? En quoi consiste cette finalité? *En la production de certaines corrélations de personnalité.* Donc, la réalité, considérée dans son évolution, se confond avec « l'évolution d'une personnalité en qui se résument toutes les corrélations organiques : avec un personalisme énergétique. » En d'autres termes, « le long procès d'adaptation, qui accompagne l'évolution de la réalité, se résume dans l'unité de la conscience ». On arrive ainsi à une vérité biblique : l'évolution de la réalité fait l'homme à son image. « La plus haute corrélation, que l'évolution pourra jamais produire, sera celle d'une personnalité parfaitement adaptée à l'unité de l'univers, et dont la compréhension se confondra avec la compréhension de l'univers ». La personne humaine, dit M. M., indique la direction même que suivent « les différentes énergies de l'univers ». Aussi, comprend-on parfaitement, à présent, la valeur de la base logique de nos connaissances scientifiques. Leur base sûre, à l'avis de M. M., consiste précisément dans le fait que notre conscience est le produit de notre adaptation évolutive à la réalité, à ses lois. L'homme vit dans sa conscience la vie de la nature entière, tandis que la fonction primitive de la conscience équivaut à la possibilité de l'Évolution. Comme on le voit facilement, de ce que nous venons de résumer, ce retour à la métaphysique est inspiré par un anthropomorphisme qui ne se cache point. Une fois encore, la métaphysique, par opposition au *pan-naturalisme* courant, devient *homo-centrique*, pour expliquer et interpréter l'univers.

D. Draghicesco.

II. — Esthétique.

Charles Lalo. — Introduction a l'esthétique. Paris, Arm. Colin, 1912,

I. — M. Lalo a l'ambition, légitime sans doute, de rattacher la critique d'art, l'histoire de l'art et l'esthétique philosophique à ce qu'il appelle une philosophie de la critique d'art. Nous connaissons déjà, par ses précédents ouvrages, son principe directeur, ou sa méthode; il la précise en cette Introduction; il la dégage, il l'affirme et nous permet ainsi, que nous l'acceptions ou la combattions, d'en mieux éprouver la solidité.

Il écarte d'abord de son chemin les « faux problèmes » de l'esthétique, les « dilemmes artificiels » du beau en soi ou du beau en nous, dilemmes dont il estime que les termes se concilient aisément. La

méthode, nous dit-il, que suit un critique d'art, dépend essentiellement de la conception qu'il se fait de cette notion fondamentale, celle de la *valeur*. Le problème de la valeur est le vrai problème de la méthode esthétique : et nous savons que la valeur, à ses yeux, est *sociale*.

Il résulte de ceci qu'il n'existe de fait proprement esthétique que le fait artistique : il n'y a d'art, il n'y a de question esthétique, que quand il y a technique.

II. — La beauté naturelle n'est pas la beauté artistique. Idéalistes et réalistes acceptent pourtant cette identité. Les empiristes et les sensualistes, pour qui la beauté est un plaisir, la retrouvent dans la nature comme dans l'art. Les évolutionnistes ne voient dans la beauté artistique qu'un principe de la supériorité dans la vie de l'homme ou des sociétés. Les éclectiques cherchent le principe du beau soit dans l'objet, soit en nous : mais l'harmonie de nos facultés est la même dans tous les cas.

Reste un sentimentalisme confus, d'après quoi toute beauté semble proportionnée à la richesse des sentiments éveillés par l'objet beau : telle la sympathie symbolique, l'*Einfühlung* des Allemands, dans laquelle objet pensé et sujet pensant fusionnent en la même et indivisible beauté.

Le naturalisme, d'ailleurs, comporte deux nuances. Ici, le naturalisme réaliste, le triomphe de la nature et de la vie, avec Ruskin, Guyau, Lipps, malgré les différences qui les séparent. Tous méconnaissent que l'art a par lui-même une valeur intrinsèque. La nature brute, c'est le miroir ou le cliché du photographe; l'art, c'est le tableau. L'image optique n'est ni belle ni laide, elle est bien faite ou mal faite : question de métier. L'œuvre d'art est belle ou laide : question de technique. Le sentiment de la nature, tout physique, n'est pas le sentiment de la beauté dans la nature, c'est un sentiment anesthétique.

Là, le naturalisme idéaliste, encore plus répandu, avec Griveau parmi les modernes et la théorie du beau objectif, selon laquelle la beauté de l'art ne serait pas d'une autre espèce que celle de la nature. Mais ce naturalisme se distingue de l'autre en ce qu'il affirme des *valeurs*, fondées d'ordinaire sur les notions assez confuses de type normal, d'utilité.

Le beau des choses et le beau de l'art, avait pourtant dit excellemment Alfred Tonnellé, n'est plus le même.

Lalo explique, en partie, les coïncidences et les divergences des deux sortes de beauté par ce fait que, les formes de l'art n'ayant été, à l'origine, que des formules rituelles, des parties nécessaires du culte, l'art garda encore, quand les fonctions primitives se furent différenciées, la mission de représenter des objets utiles à quelque institution sociale, en sorte que l'esthétique demeura longtemps utilitaire. Ces deux sortes de beauté tendraient à converger chez les classiques,

et les phases de coïncidence qu'ils marquent seraient donc les phases « normatives ».

Bref, la nature brute n'est pas susceptible de qualification esthétique. La « belle nature » et la « nature vulgaire » ne sont susceptibles que d'une qualification pseudo-esthétique. Il reste à dégager de celle-ci, qui est du moins une valeur, une troisième beauté : la valeur proprement esthétique de l'art, dont l'élément principal est la *technique*.

III. — Tout savoir peut être théorique, appliqué, ou normatif. Ainsi l'esthétique peut se proposer : 1° l'étude des sensations spéciales et l'histoire de l'art ; 2° l'apprentissage des moyens ; 3° les préceptes et conseils, la découverte du criterium qui permette de juger.

Ces trois degrés s'impliquent l'un l'autre : le fait esthétique n'est pas l'existence brute d'un objet, c'est le jugement que nous portons sur lui. Une esthétique complète suppose ces trois fonctions. Les anciens critiques pratiquaient surtout le *jugement*. Les écoles *enseignent*. Les esthéticiens modernes se tournent vers la description ou l'explication : leur science renonce à être normative. Mais cette gageure est intenable. Le naturalisme de Taine, quoi qu'on en ait dit, n'exclut pas du tout l'idée de valeur. Après avoir expliqué les faits, Taine les juge, et il sait bien qu'il les juge. Constater, comme il le fait, c'est classer ; classer, c'est établir une hiérarchie, et toute hiérarchie se fonde sur une différence de valeurs : la force de son système est dans cette liaison.

Prenons d'autres contemporains, Sainte-Beuve, Hennequin, Brunetière, Doumic, Faguet, ou même Mauclair. Tous arrivent à juger, ne fût-ce que sous la forme de l'amour et de la haine. « On peut comprendre toutes choses, écrit Faguet, et en préférer une. »

Parmi les Allemands, la préférence de Lalo va à Dessoir, surtout à Volkelt. Ils sortent du dualisme pour chercher le lien des deux points de vue théorique et normatif. La psychologie descriptive, écrit Volkelt, ne suffit pas à l'établissement de normes. L'alternative n'est pas, ou science normative ou science descriptive ; mais, ou science normative, ou pas d'esthétique comme science. La pensée de Volkelt s'oriente par ailleurs vers des conceptions individualistes à tendances mystiques, à quoi répugne Lalo. Selon lui, nous le savons, la seule forme positive sous laquelle une discipline puisse être conçue comme « plus que psychologique », c'est celle d'une « discipline sociologique ». Ce qu'il cherche, ce n'est pas une explication et une valeur, c'est l'explication d'une valeur. Le véritable fait esthétique, c'est-à-dire notre jugement sur elle, c'est la valeur de l'œuvre d'art, et non l'œuvre sans l'art, c'est-à-dire sans la valeur.

Non pas que la valeur possède la vertu magique que lui attribue Nietzsche. Ce mot ne recouvre, dans Nietsche, que l'antique concept d'essence, et la transmutation de toutes les valeurs n'est que le nouveau problème de l'alchimie moderne. La science ne cherche que

les lois; et « ce qu'il y a d'absolu dans l'idée d'essence devient relatif dans l'idée de loi, qui n'est que relation ».

IV. — Sur cette base de la relation scientifique, Lalo tente de concilier l'impressionisme avec le dogmatisme, qui sont les deux partis franchement adverses. Pour l'impressionisme, le moi qui juge est celui du moment; pour le dogmatisme, ce qu'il y a de plus permanent en nous. Mais il n'est pas interdit à l'impressionisme de s'imprégner du rationalisme scientifique des modernes, ni au dogmatisme de devenir relativiste.

Jules Lemaître se refuse à distinguer entre aimer et juger. Anatole France compte même pour rien l'accord des jugements. Celui-ci montre de préférence les divergences collectives; celui-là, les divergences individuelles. Tous deux sont des dilettantes, des sceptiques. Leur impressionisme s'appelle, en réalité, relativisme. Or, écrit Lalo, si les diverses relations qui déterminent la valeur d'une œuvre d'art sont extrêmement complexes, la science peut espérer les atteindre toutes, et dès maintenant en atteindre quelques-unes. C'est tout ce que demande, d'autre part, le dogmatisme bien compris, c'est-à-dire scientifique. « En esthétique, comme partout, la croyance à une méthode scientifique est le contraire d'une croyance à l'absolu. »

Le dogmatisme évolutioniste de Brunetière est le plus près de ce dogmatisme relativiste, auquel, en somme, aboutit l'impressionisme. Il y a, nous dit Brunetière, une évolution, en partie interne, de l'art; une classification naturelle des œuvres peut et doit en être l'expression. La valeur de toute œuvre est relative à son passé, à son présent et même à son avenir. Jouir est une chose, mais juger en est une autre. A l'exemple de Taine, Brunetière passe donc de la conception absolue à une conception relativiste du dogmatisme. Le jugement esthétique consiste, pour l'un comme pour l'autre, non plus à poser des rapports entre l'œuvre donnée et un idéal, mais entre cette œuvre et d'autres œuvres ou d'autres faits de conscience esthétique passés et présents.

Brunetière a toujours prétendu, avec Taine, tirer de la méthode historique des jugements de valeur. Mais la grande différence qui le sépare de son maître, c'est que, au rebours de celui-ci, le principe lui en paraît être tout interne et spécifique, comme l'évolution elle-même. Taine sépare moins absolument le plaire du juger La conception sociologique de Brunetière s'arrête à moitié chemin : elle suspend, au-dessus des variations de l'évolution collective, des principes absolus et immuables qui la jugent. Le *bon goût*, selon lui, ne varie jamais. On ne voit cependant pas, commente Lalo, pourquoi le bon goût ne varierait pas au même titre que les formes de l'art de chaque temps.

Il nous resterait à entrer, pour me servir de l'expression de Lalo, dans le chantier des maçons, c'est-à-dire dans l'esthétique expérimentale, cultivée surtout en Angleterre, en Amérique et en Allemagne, où

elle est née. Les adeptes de l'expérimentation s'occupent à constater méthodiquement ces faits spéciaux, les jugements de valeur, à « former cette somme d'impressions subjectives que le dogmatisme absolu dédaigne de dresser, et que les dogmatistes plus modérés supposent réalisée confusément sous le nom de goût, de bon sens, de consentement commun, ou d'opinion établie et définitive dans l'humanité; qu'enfin les impressionnistes constatent aussi, mais en raillant comme une tradition ou une routine grossière et peu respectable. »

Fechner, on le sait, commence par les faits les plus simples, éléments de toute beauté plus complexe : mais pourquoi ne pas observer les produits esthétiques des collectivités « naturelles »? Vernon Lee poursuit une enquête plus concrète. Lichtenberger présente les solutions typiques de l'humanité sur l'œuvre qu'il étudie, etc.

En somme, l'impressionnisme nous donne la relativité des œuvres à *un* individu; le dogmatisme, à un temps, ou même à tous les temps, — à la limite, approximation de l'absolu, vers lequel on tend toujours. Le dogmatisme bien compris, nous dira l'auteur en terminant, n'est qu'un impressionnisme organisé, comme l'impressionnisme bien compris n'est qu'un dogmatisme relativiste. L'organisation dogmatique de l'impressionnisme, tel est l'objet de la méthode.

La valeur esthétique ne serait, « dans l'individu qui la pense, que la manifestation d'une pression exercée par un milieu social... Il n'y a valeur que s'il y a représentation d'un public. » Les valeurs sont de nature plus qu'individuelle, c'est-à-dire de nature sociologique. La valeur n'*est* pas, elle *devient*, elle *se fait*, *vit* ou *meurt* perpétuellement.

Telle est, un peu grossièrement présentée, la teneur de ce travail considérable : il pose le sujet, il le prépare, sans le traiter encore d'une manière expresse. Instructive au plus haut point, cette Introduction critique nous achemine vers la solution que l'auteur espère nous faire accepter. Je n'ai voulu joindre à ce résumé aucune appréciation personnelle. J'ai, ici-même, discuté précédemment la thèse de Lalo [1], comme il l'exposait dans ses premiers ouvrages. J'aurais aujourd'hui de nouvelles remarques à faire, des remarques si nombreuses, je ne dis pas nécessairement des objections, qu'il me paraît préférable de les réserver. Je les donnerai plus tard, après les avoir coordonnées. La question a trop d'importance pour ne pas peser avec soin les raisons de son jugement, et M. Lalo sent trop bien lui-même la complexité des problèmes engagés par sa théorie pour ne pas souhaiter qu'on y apporte des éclaircissements ou des compléments, sinon des corrections et des retouches.

L. Arréat.

1. En un article qui se trouve reproduit dans un volume, *Génie individuel et contrainte sociale* récemment paru dans la *Collection sociologique* de Giard et Brière.

III. — Psychologie.

Van Biervliet. — ESQUISSE D'UNE ÉDUCATION DE L'ATTENTION. Paris, F. Alcan. 137 p.

L'attention paraît aviver certaines modifications, en affaiblir d'autres. A-t-elle donc le pouvoir de créer ou de détruire de l'énergie? Ou ne fait-elle qu'en changer la direction? On ne sait, mais peu importe! Du point de vue pratique, il suffit de rechercher quelle est sa nature et quelles sont ses espèces, quelles sont ses conditions et quels sont ses effets.

Elle est active ou passive : active, quand elle est dirigée vers un but volontairement choisi, passive, quand elle se disperse et obéit aux sollicitations du dehors. L'attention active est la seule que l'éducation ait en vue. L'attention passive est à écarter et à combattre; elle s'appelle de son vrai nom, la distraction, le distrait étant « celui dont l'attention est attirée » par un objet « dont il ne convient pas qu'il s'occupe ». Alors qu'elle procède de la volonté, l'attention ne laisse pas de dépendre 1° de conditions innées ou héréditaires (le tempérament) 2° d'habitudes, professionnelles et autres, 3° de circonstances accidentelles (plaisir, intérêt, émotions du moment). Elle ne diffère pas sous ce rapport de l'attention passive, dont l'orientation générale est déterminée aussi par l'hérédité, la culture, le milieu externe et interne, et le cours accidentel, par les sensations, dont l'action stimulante est en raison de la soudaineté, de l'intensité, de la durée, de l'étendue, etc.

Comme elles ont les mêmes causes, l'attention active et l'attention passive ont les mêmes effets : 1° physiques, à savoir une certaine attitude du corps, le silence, en général, des arrêts de mouvement, — 2° psychiques, à savoir le rétrécissement du champ de la conscience. L'attention est d'autant plus forte qu'elle est restreinte à un plus petit nombre d'objets et atteint son maximum, quand l'objet auquel elle s'applique est *unique*, ou du moins apparaît tel du point de vue où on le considère.

Étudions les circonstances 1° « défavorables » 2° « favorables » à l'attention.

Les premières sont : « l'indétermination dans le temps et, quant au degré d'intensité, de la modification attendue » (Wundt) — les stimulations distrayantes, — la fatigue. La fatigue mérite une mention spéciale. On la mesure *directement*, d'après le nombre croissant des fautes relevées dans les devoirs d'écoliers, à mesure que la journée de travail s'avance et que la tâche devient plus difficile, — *indirectement*, par l'abaissement de l'acuité sensorielle. Van Biervliet fait de cette dernière méthode, dite esthésiométrique, une critique judicieuse, serrée. On prend, dit-il, une obtusité sensorielle, celle du toucher par exemple, pour signe de la fatigue générale; mais une leçon orale

altère la sensibilité de l'ouïe, non celle du toucher, et ainsi l'esthésiométrie ne prouve rien ou prouve trop, sans compter que les mesures esthésiométriques sont très délicates et exigent des précautions dont on néglige de s'entourer. Il en faut dire autant des autres méthodes indirectes : dynamométrique, ergographique, etc.

Les circonstances « favorables » à l'attention se déduisent de ce qui précède; ce sont : la régularité des stimulations, leur espacement égal dans le temps, l'uniformité de leur intensité, la limitation du champ de la conscience. Ajoutons que l'attention doit être préparée, d'où l'utilité d'un « signal », du mot : « attention! ».

L'attention une fois obtenue, il faut la maintenir, c'est-à-dire la renouveler, car elle ne se maintient pas sans changement; elle a ses « oscillations », qu'on explique par la fatigue du cerveau ou des muscles.

Pour diriger l'attention, il faut savoir la mesurer avec précision, et pour cela il faut mesurer la force de l'attention, d'abord prise en bloc, puis considérée dans chaque effort intellectuel chez un même sujet. La mesure de la force de l'attention générale permettra de grouper les élèves et de former des classes homogènes de *surnormaux*, d'*anormaux* et de *normaux*. La mesure de l'attention, considérée dans chaque effort intellectuel, est directe ou indirecte : directe, quand elle se fait d'après le rendement, les résultats obtenus, indirecte, quand elle se fonde sur les modifications produites dans la tonicité des muscles, la vitesse des battements du cœur, etc. Pour mesure de l'attention, on devra prendre, non seulement la « correction, » mais « la vitesse du travail accompli ». On distinguera aussi deux sortes d'attention : l'observation et la réflexion.

Décompose-t-on l'attention en vue de la mesurer? On a alors l'attention visuelle, — auditive, — motrice, etc. qu'on mesure, par la *méthode psychologique*, à l'aide des temps de réaction, de la détermination de l'acuité visuelle, auditive, etc. et par *la méthode pédagogique*, à l'aide d'exercices consistant à barrer certaines lettres d'un texte imprimé, à saisir et noter ces lettres au vol quand on les entend prononcer, exercices qui paraissent une variété du jeu de « pigeon vole », qui reposent sur le même principe et sont tout juste aussi probants. M. Van Biervliet regarde cependant de telles expériences comme bien plus précises et plus décisives que celles qui consistent à apprécier la faculté d'attention par ses effets pris en gros. Il semble qu'il oublie que l'attention est aussi et peut-être surtout un pouvoir de coordination et de synthèse, l'éveil de l'esprit en général.

Nous arrivons enfin à la « culture de l'attention » proprement dite. Celle-ci est distincte de la culture ou de l'instruction en général, et n'en dérive pas, du moins pas assez. Elle a pour objet le développement de l'attention sous toutes ses formes, et non pas seulement de celle qu'exige l'étude.

On développe l'attention : *directement*, en exerçant le sujet à fuir

les distractions, à diriger son esprit vers l'objet à examiner, à donner à son attention le maximum de profondeur et le maximum d'étendue, — *indirectement*, en entraînant l'organisme et accroissant sa force de résistance.

La culture directe est *générale* et *spéciale*. La culture *générale* se fait par l'enseignement et le jeu. L' « enseignement » doit comporter des exercices d'entraînement, des « exercices express »; quand il est mal ordonné, son assimilation exige le maximum d'attention; on n'estime pas cependant assez l'attention pour demander qu'elle soit achetée à ce prix. Le « jeu » n'est ni un simple délassement ni une « activité exutoire » ni un retour à l'activité ancestrale, mais une « préparation aux activités utiles » de l'ordre physique au intellectuel, ou plutôt il est à la foi « formatif » et « récréatif ».

La culture *spéciale* de l'attention comprend des exercices d'attention visuelle, auditive, etc. qui paraîtront, je le crains, un peu vains et puérils; quand on peut exercer utilement l'esprit à faire des exercices de calcul ou de grammaire, je trouve mauvais qu'on s'entraîne à barrer des a en mesure; je trouve plus inoffensif, mais un peu ridicule encore, qu'on défatigue les muscles contraints en faisant des « huit » avec les pieds et avec les mains et je m'étonne surtout qu'on fasse si grand cas de pareilles vétilles. Je sais que c'est par le détail que valent la science pédagogique et la pédagogie nouvelles; encore faut-il garder le sens de la hiérarchie des notions et ne pas prendre de petits procédés et des recettes pour des méthodes. Enfin ce n'est pas tout de cultiver l'attention, il faut encore l'employer bien.

L. DUGAS.

Marie Jaëll. — LA RÉSONANCE DU TOUCHER ET LA TOPOGRAPHIE DES PULPES. Paris, F. Alcan, 1912, 161 p., 17 planches.

L'auteur insiste surtout dans le cours de cet ouvrage sur la description des phénomènes qu'elle-même éprouve et qui consistent principalement en une association de sensations ou représentations de couleurs aux sensations tactiles de ses doigts lorsqu'elle joue du piano. Les sensations colorées des doigts ont d'abord pour effet d'individualiser à un haut degré les différents doigts et de perfectionner l'activité des mains; d'autre part, l'état coloré des sensations tactiles exerce une influence puissante sur les sensations et représentations musicales et sur leur coordination. L'auteur rapporte en détail les résultats d'expériences nombreuses qu'elle a faites. Elle a recherché, par exemple, l'influence qu'exerce sur elle, lorsqu'elle joue du piano, la vue de couleurs réelles : en fixant le regard sur un panneau présentant cinq raies jaunes verticales disposées suivant leurs degrés de clarté, elle attribue spontanément les trois raies plus foncées au pouce, à l'index et au médius de la main droite et les

deux raies plus claires à l'annulaire et au petit doigt de la même main; dès lors, elle ne peut plus confondre les sensations de ses doigts, elles s'individualisent soudain. En même temps, les sons émis s'identifient à leur tour avec les différentes raies et paraissent, pour l'une et l'autre main, devenir plus clairs lorsqu'ils montent, plus foncés lorsqu'ils descendent. D'autre part, cette identification des sons et des raies entraîne des changements dans les représentations auditives : les sons continuent d'être entendus après qu'ils ont cessé, la vision persistante des raies produisant en quelque sorte l'audition persistante des sons; la vue des raies développe aussi l'audition préalable des sons. Des panneaux portant des raies rouges, vertes, etc., produisent d'autres phénomènes.

Une modification de la position des mains sensibilisées par les couleurs peut modifier les sons entendus mentalement. L'audition mentale se transforme ainsi chaque fois que les doigts sont mis en contact avec les lèvres et différemment selon que les doigts en contact avec les lèvres sont les doigts gauches ou droits, selon qu'ils touchent l'une ou l'autre lèvre, le côté gauche ou le côté droit des lèvres.

Le perfectionnement de l'activité de la main est lié au développement des sensations colorées. Il l'est, en outre, à la représentation des lignes que présentent les pulpes des doigts. Lorsque l'auteur joue du piano, des communications s'établissent, comme par des fils, entre les lignes des différents doigts. « C'est au moyen de ces *fils tendus* entre les centres linéaires des différentes pulpes que l'impression musicale et l'harmonie de la sonorité est mesurée. Du reste, ces fils tendus s'établissent par les représentations colorées comme par l'image de la topographie des pulpes. Dans une main bien sensibilisée, les rapports des sensations tactiles éprouvées sous ces deux influences *peuvent, pour ainsi dire, se substituer aux rapports qui interviennent entre les sons dans le déroulement d'une œuvre musicale*; elles conduisent plus sûrement à l'expression juste que le sentiment musical lui-même » (p. 145).

L'auteur arrive, à la suite de ces observations, à attacher une importance considérable à la main pour le développement musical et même pour le développement de l'esprit en général. « Les beautés profondes du mécanisme de la main nous apprendront non seulement à voir ce que nous ne voyons pas, mais aussi à entendre ce que nous n'entendons pas. Ces beautés profondes s'identifient avec des nombres nouveaux, qui, lorsqu'ils s'interposent entre ceux dont se forment nos impressions visuelles et auditives, nous font découvrir des mesures infinitésimales dont nous avons ignoré le mécanisme » (p. 147).

Il est regrettable que l'auteur ait cru devoir orner parfois son exposé de considérations obscures, plus ou moins philosophiques, et ne se soit pas borné à une description aussi exacte et claire que possible des curieux phénomènes qu'elle présente. B. Bourdon.

P. Hachet-Souplet. — LA GENÈSE DES INSTINCTS. ÉTUDE EXPÉRIMENTALE. 1 vol. in-16, 327 p., Flammarion, Paris, 1912.

L'ouvrage de M. Hachet-Souplet, très rempli, très touffu, paraît avoir eu pour but, beaucoup plutôt un exposé des conceptions générales de son auteur en matière de psychologie animale qu'une étude systématique de la genèse des instincts. Et le lien qui relie les diverses questions traitées est souvent bien frêle.

Après une discussion des méthodes de la psychologie animale, classées en méthode anatomique, éthologique, d'observation des animaux libres ou captifs, d'excitation simple, et de sâlivation psychique, toutes méthodes considérées comme anciennes, — ce qui est au moins singulier pour la dernière, la plus récente — l'auteur développe les mérites de sa méthode du dressage conçue comme la vraie méthode moderne.

Ensuite vient une critique des tropismes en tant qu'on chercherait à les opposer aux instincts, et qui est suivie d'une définition de l'instinct.

Le troisième livre traite de recherches sur les facteurs de l'évolution des instincts, et, après quelques mots sur l'évolution du système nerveux, vient une suite de paragraphes qui se juxtaposent, sur les associations des sensations et leurs lois, l'imitation instinctive, les erreurs utiles, les idées de Jennings, l'intelligence animale, l'habitude, la mémoire individuelle, l'hérédité, la sélection naturelle, la nécessité de faire appel au principe de l'utilité des actes.

Le livre se termine par un exposé de faits particuliers péniblement groupés en trois rubriques : La répartition des animaux dans le monde (changements de milieu, retours au nid, migrations, etc.) : les attitudes, les gestes et le langage des animaux (sens de l'équilibre, courtisation, idées de Darwin sur la mimique, etc.) ; les animaux qui agissent sur des objets (notions de nombre et de poids, provisions nutritives, fabrication des nids, la case de l'abeille).

On voit facilement par ce rapide aperçu que le livre n'est ni complet, ni systématique. A la lecture, en s'aperçoit aussi que l'auteur n'est, à proprement parler, ni biologiste, ni philosophe. Sa connaissance de la littérature en psychologie comparée est très fragmentaire, et ses conceptions sont parfois fort discutables. Son identification de l'intelligence et de la conscience ne peut aucunement être admise ; son critère de l'instinct emprunté à de vieilles définitions classiques, et basé sur l'ignorance du but de l'acte à accomplir, me paraît tout à fait insuffisant parce qu'il n'y a pas de moyen d'établir avec certitude si un animal est conscient ou non du résultat vers lequel tend son activité.

Mais M. Hachet-Souplet a beaucoup de bon sens ; ses critiques sont souvent justes ; il montre que la notion du tropisme établie par Lœb se trouve contredite fréquemment, en oubliant toutefois que le mot de tropisme peut être conservé dans son sens primitif et n'est pas nécessairement inféodé à une théorie génétique.

M. Hachet-Souplet est surtout un expérimentateur fort ingénieux et ses qualités avaient apparu nettement dès l'apparition de son premier livre sur le dressage des animaux. Il a usé de cette méthode avec une grande virtuosité; il s'exagère évidemment le rôle qu'elle doit occuper, mais cela est bien naturel; il ne sent peut-être pas assez la nécessité qu'il y a de rendre cette méthode plus rigoureuse, plus objective comme dans les expériences américaines d'apprentissage vis-à-vis desquelles il n'est pas toujours très juste. Mais enfin il a fait œuvre originale, fourni de nombreux faits intéressants, et c'est un mérite dont il faut lui savoir gré.

HENRI PIÉRON.

Œsterreich (Dr **Phil. Konstantin**). — DIE PHÄNOMENOLOGIE DES ICH IN IHREN GRUNDPROBLEMEN. Tome I : *Das Ich und das Selbstbewusstsein. Die Scheinbare Spaltung des Ich.* 1 vol. x-532 pp. in 8°, J. A. Barth, Leipzig, 1910.

Après une critique de la théorie empiriste de la personnalité, au cours de laquelle il s'attache à montrer que l'on ne saurait constituer le *moi* avec des phénomènes simultanés ou successifs, M. O. expose sa théorie personnelle. La « théorie sensualiste » admet que la personnalité se constitue par une sorte de synthèse des états de conscience; mais les sensations visuelles, auditives, tactiles, cœnesthésiques ne peuvent, par leur association, former la conscience personnelle : elles nous donnent seulement la représentation de notre corps comme celle des autres objets. Or, à cette représentation de notre moi corporel, s'oppose le sentiment de la conscience personnelle qui se réalise surtout dans l'acte volontaire et s'affirme par le pronom *je*. Ce sentiment personnel, le *je* opposé au *moi*, indispensable à la volonté ne l'est pas moins à la conscience et à la mémoire. La tendance que nous avons à localiser dans notre corps nos états de conscience est trompeuse, et M. O. la compare à celle de certains primitifs qui croient qu'une partie de leur personnalité réside dans les images qui les représentent. Mais le corps ne représente-t-il pas un aspect du moi, son aspect externe? Une telle conception, dit M. O., ne présente aucun sens. Il ne saurait y avoir un aspect externe, objectif, du moi. Ce qui est objectif fait, par suite, partie du non-moi, et n'est objectif que pour un « je », pour une conscience personnelle qui le perçoit (p. 278 et suiv.).

C'est cette opposition traditionnelle du sujet et de l'objet, ce sont les conditions métaphysiques sur lesquelles repose en dernière analyse la psychologie de M. O., qui donnent tout son sens à sa conception des deux aspects de la personnalité, le « je » et le « moi ». Pourtant, il semble que cette distinction ait une portée qui dépasse l'opposition purement abstraite du moi et du non-moi et qu'elle puisse

prendre en psychologie une signification plus concrète qui lui donnerait une plus grande valeur.

Quoi qu'il en soit, à cette théorie, M. O. cherche et trouve une confirmation dans l'étude des troubles de la personnalité, en particulier du dédoublement du moi et de la dépersonnalisation. Étant donnée la manière dont M. O. conçoit la personnalité consciente, c'est-à-dire le « je », centre idéal dont les sentiments sont les états, il est bien évident qu'il ne peut s'agir que de troubles apparents, résultant d'une erreur de jugement ou de perception. En effet, la perception que chacun a de soi (le *moi* opposé au *je*) de ses états et des rapports qui les unissent peut être plus ou moins distincte ou troublée : nous pouvons par exemple, ne pas percevoir le lien qui rattache à notre personnalité active tel ou tel de nos états de conscience, ou tel ou tel de nos souvenirs.

Toute la deuxième partie de l'ouvrage de M. O. est consacrée à l'étude pathologique du moi : à la *division apparente de la personnalité*. Le fait essentiel qui caractérise la personnalité anormale, c'est la rupture de cette continuité qui est le propre de la conscience. Cette perturbation est produite par des causes diverses et l'*instabilité mentale* qui en résulte est plus ou moins profonde. Elle peut être due à un changement dans la situation sociale, dans les occupations, dans le genre de vie, dans les habitudes, etc. Chez ces individus, la suggestion ou une idée délirante quelconque peut donner lieu à l'illusion d'un changement de personnalité, mais c'est toujours là une modification très superficielle qui n'atteint jamais l'unité inaltérable du « je », mais seulement l'idée, la représentation que le malade se fait de lui-même, c'est-à-dire le « moi » ou plutôt, la manière dont le sujet perçoit les rapports du « moi » et du « je ».

D'ailleurs, on a confondu sous le nom de dédoublement de la personnalité des faits distincts que M. O. s'applique à séparer. On peut en former quatre groupes :

1° « Mémoire alternante ».

2° « Dédoublement de personnalité successif (alternant) ».

3° Dédoublement de personnalité simultané sans conscience.

4° « Dédoublement de personnalité simultané avec conscience » ou simplement : « dédoublement du moi » (p. 384).

Le *dédoublement de personnalité successif* s'explique par le mécanisme de l'instabilité mentale et de la suggestion, que nous venons de rappeler. Quant au *dédoublement de personnalité simultané avec conscience*, qui semble porter atteinte à l'intégrité de la conscience personnelle, elle n'est qu'une pure apparence et résulte pour M. O. d'une erreur d'interprétation. C'est sur l'automatisme psychologique, les mouvements involontaires, l'obsession, l'impulsion qu'elles reposent. Le sujet perçoit un phénomène qu'il n'a pas déterminé par un acte de volition conscient; il tend donc à croire à l'existence en lui d'une autre personnalité, d'un moi différent du « je » actif et

conscient, et c'est ainsi, par un processus d'interprétation secondaire que la notion de personnalité double, de possession, etc., est construite.

Quant à la dépersonnalisation, que M. O. avait auparavant étudiée dans des travaux bien connus[1], et dont on sait qu'il fait un trouble psychasthénique, elle aussi résulte d'une erreur, d'un sentiment faux (*falsches Gefühl*) qui s'ajoute aux sensations normales pour donner au sujet qui les perçoit l'impression de l'étrangeté, et déterminer (secondairement aussi, et par un processus intellectuel de comparaison et de jugement) une opposition illusoire entre le *moi* que le sujet ne reconnaît plus et le *je* inaltéré et inaltérable.

Quoiqu'il en soit des conceptions théoriques de M. O., conceptions parfois plus métaphysiques que psychologiques, son ouvrage constitue une très remarquable contribution à la psychologie et à la pathologie du moi et réunit à des vues souvent pénétrantes, un grand nombre d'observations et de faits.

J. D.-B.

Laboratoire de Psychologie expérimentale de Rome. — CONTRIBUTI PSICOLOGICI. Vol. 1, 1910-1911, Rome, Presso il Labor., in-8°, 1912, recueil de 23 mémoires.

Le Pr S. de Sanctis a eu le mérite de réaliser, malgré bien des difficultés qu'il n'est pas seul à connaître, un dessein éminemment scientifique : organiser un laboratoire de psychologie et de pédagogie expérimentales. Déjà Sergi vers 1882 avait dans son cabinet d'anthropologie un véritable laboratoire de psychologie physiologique; mais malgré les travaux des Mosso, Morselli, Tamburini, Labriola, Turbiglio, Bianchi, l'Université de Rome restait sourde aux sollicitations de S. de Sanctis (Introd. p. 6-8; op. Maccagno p. 3-4), jusqu'en décembre 1901 où fut autorisé le cours libre du laboratoire qui devint annexe de l'Université de Rome le 6 juillet 1907 (Mac. p. 9) et fut complété par un cours de perfectionnement (devenu récemment séminaire pédagogique) pour les élèves de l'École normale, dès 1907-1908. Les appareils sont surtout propres à l'étude des sensations (esthésiomètres divers) ou des modifications biologiques (sphygmographes, phthysmographes, ergographes, etc.). Cependant deux appareils particuliers, un tachystoscope et un suggestimètre, sont décrits par le Dr Consoni (*Mémoire* n° 10). Les exercices du séminaire pédago-

1. Die Entfremdung der Wahrnehmungswelt und die Depersonalisation in der Psychasthenie, Ein Beitrag zur Gefühlspsychologie, *Journal für Psychologie und Neurologie*, t. VII, p. 253, t. VIII, pp. 61, 141, 220; t. IX, p. 15, Leipzig, J. A. Barth, 1907.

Das Selbstbewusstsein und seine Störungen, *Zeitschrift für Psychotherapie und medizinische Psychologie*, t. II, Stuttgart, F. Enke, 1910.

gique ont eu pour objet en 1909-1910 : la psychochronométrie, la dynamométrie, l'ergographie, la mesure de l'attention, de la mémoire, de l'intelligence, de l'insuffisance mentale, de la fatigue psychique (*Mém.* n° 4, p. 2).

La psychologie scientifique doit se constituer indépendamment de toute conception philosophique (S. de Sanctis, *Mém.* 5, p. 2-5); c'est une « psychologie quantitative » qui mesure les phénomènes psychophysiques (p. 7); elle est comparative et appliquée (p. 8-9). Ce n'est pas une simple étude des réflexes (*Mém.* 6, p. 5); elle n'est pas exclusivement « structurale » ou « fonctionnelle », mais inductive et génétique, unissant l'introspection et l'observation (p. 9). La psycho-chronométrie (p. 11) a peut-être moins d'importance comme mesure des durées psychiques que comme indication des aptitudes, de la fatigue, etc. Les méthodes trop particulières mènent à des abus, celui des questionnaires, par exemple (p. 17). Il faut chercher à se faire une idée scientifique de toute l'activité psychique humaine (p. 19). — La motricité est, par ses modes, la révélation de la pensée (*Mém.* 7, p. 5) : les modulations de la voix, la musique, le geste, la mimique, sont des modes d'expression naturels; mais le langage intérieur lui-même entraîne des mouvements de la langue et le simple fait de la reconnaissance d'une différence ou d'une ressemblance fait trembler la main (p. 9). La rêverie et l'extase semblent être cependant contraires à la manifestation par la motricité (p. 23); l'immobilité semble indispensable à l'expérience mystique (p. 25); mais ces faits se rattachent à une loi de rétrécissement du champ de la conscience, corrélatif (effet et non cause?) de l'élimination progressive des manifestations somatiques (p. 30).

Des expériences sur les points tactiles (*Mém.* 8, Émilia Barucci) ont montré la variabilité des impressions au point de vue qualitatif; la sensibilité à la douleur va en diminuant à mesure que la sensibilité à la pression augmente (p. 6).

L'étude des temps de réaction (*Mém.* 9, Dr Is. Grassi) montre que, comme on l'a dit plus haut, la méthode psycho-chronométrique est un excellent procédé d'*analyse* (p. 47). Le temps de réaction est particulièrement connexe de l'attention (qui est « le plus important des régulateurs de la durée »); la diminution de l'attention augmente la durée des temps; les dispositions personnelles et les conditions externes favorables ou défavorables à l'attention ont des effets sur cette durée, notamment la direction prise par une attention, sollicitée par des facteurs divers d'impression sensible. On sait que la puissance d'attention varie de jour en jour pour le même sujet (p. 67); mais l'exercice préalable ou la ressemblance des excitants avec ceux des jours précédents ne semble avoir guère d'influence sur le temps de réaction; ce temps est plus court quand la série est continue et même quand le changement est périodique que lorsque la variation d'excitations est sans régularité d'aucune sorte; ce qui exerce le plus

d'influence sur la durée de la réponse motrice simple c'est le changement apporté dans une série qui tend à devenir habituelle.

« La physiologie, la pathologie et la psychologie du travail humain trouvent d'intéressantes applications dans le domaine de l'École ». C'est dans les laboratoires de psychologie que les maîtres peuvent apprendre à confronter avec les faits objectifs les théories pédagogiques admises (p. 12 du *Mém.* 11, S. de Sanctis). Nul ne peut croire pouvoir enseigner la pédagogie sans le secours de la psychologie objective. On peut étudier d'abord le « type du travail mental individuel » (Maccagno, *Mém.* 12) en distinguant l'activité habituelle et l'activité avec maximum d'effort; en employant la méthode Kræpelin, on parvient à établir la courbe, stationnaire, ascendante, ou descendante de chaque sujet; on constate (p. 10) que les excitations renouvelées si elles rendent le travail plus ou moins productif ne changent pas le type caractéristique. Aux tests de Kraepelin (numériques) S. de S. (*Mém.* 13) substitue la lecture : 1 500 à 2 000 mots disposés par 25 (13 noms, 8 verbes, 4 adjectifs) mais incomplets qu'il faut prononcer en les complétant, permettent de mesurer par les erreurs commises et la durée du temps de complément, le travail mental effectué; les travailleurs de la pensée les plus appréciables étant supposés doués de deux qualités essentielles : *promptitude* et *exactitude* (p. 10). Il faut distinguer dans ces expériences la fatigue subjective et la fatigue objective : la vraie fatigue n'apparaît que dans le travail prolongé: toujours elle augmente le nombre des erreurs, tout comme la distraction (L. Benetti, *Mém.* 14, p. 2). Les expériences faites par Verg. Povegliano (*Mém.* 15, p. 6) lui ont montré la diversité des types de travail mental et l'influence du rythme, de l'exercice (cette dernière décroissant avec l'exercice lui-même).

L'âge des sujets a une grande importance : la réflexion, l'esprit analytique et critique sont beaucoup plus grands après la puberté (*Mém.* 16, d'Alig. Micci, p. 3); vers la douzième année on constate constamment une diminution de l'activité intellectuelle, vers la treizième année une recrudescence; la puberté ne fait guère qu'entraîner une sorte de déséquilibre qui montre la « corrélation psycho-physiologique » dans le développement de l'individu. Les enfants de quatre à six ans ont déjà un esprit pénétrant d'observation (*Mém.* 17, Alda Jeronutti, p. 7); de quatre à cinq ans les descriptions d'objets ou d'images sont plus détaillées; dès cinq ans l'attention peut se fixer aisément. L'enfant « intelligent » a d'ordinaire une bonne mémoire mais plutôt « raisonnée » que « machinale », plutôt globale que fragmentaire (p. 14). Les enfants de trois ans ont des rêves souvent oubliés au réveil; les filles (24 p. 100) rêvent plus que les garçons (21 p. 100); les enfants d'intelligence très vive et les mieux doués rêvent moins que ceux qui restent dans la moyenne (Doglia et Banchieri. *Mém.* 18). Les rêves affectifs sont les plus fréquents et ils sont dominés par la peur.

L'insuffisance mentale peut être évaluée par des tests à 5 ou 6 degrés correspondant à un travail intellectuel de connaissance, reconnaissance, appréciation, causalité, jugement de réalité, de plus en plus complexe (S. de Sanctis, *Mém.* 9). L'infantilisme est caractérisé par un développement insuffisant au point de vue physique, sexuel, psychique et moral (S. de Sanctis, *Mém.* 20, p. 2). Il est généralisé ou partiel, complet ou atténué (p. 8). Il peut presque toujours être atténué sinon guéri (p. 14). Les enfants arriérés anormaux, faibles d'esprit, (phrénasthéniques) sont de types si différents qu'une classification s'impose; la définition de la phrénasthénie en général est très proche de celle que Magnan a donnée de la dégénérescence (inaptitude congénitale ou acquise, p. 9-10, *Mém.* 21); on peut distinguer : 1° les crétins, les infantiles, les choréiques et les paralytiques; 2° les épileptiques, les périodiques; 3° les déments précoces, les périodiques, les dégénérés; 4° au point de vue du caractère : les excitables, les instables, les impulsifs, les immoraux, les amoraux; 5° au point de vue sensoriel : les bègues, les sourds-muets, et en général les déficients des divers ordres sensoriels. Pour découvrir les anormaux (*Mém.* 22) il faut étudier le rendement scolaire et la résistance éducative; un questionnaire de 40 demandes présentant des difficultés progressives permet d'étudier le degré d'aptitude intellectuelle (p. 11). L'examen d'un enfant sourd-muet (*Mém.* 23. Dott. Olga Caporali) a mis en lumière le caractère commun de ces dégénérés : aboulie ou impulsivité, défaut d'intelligence ou défaut d'harmonie intellectuelle, prompte fatigue mentale, egocentrisme exagéré, altérations de l'instinct sexuel, périodicité, rythme de progrès et régression. Un traitement approprié a amené une notable amélioration.

On voit l'intérêt des 23 mémoires dont l'essentiel vient d'être indiqué : l'union intime de la pédagogie et de la psychologie expérimentales non seulement donne un champ plus vaste et plus fécond aux investigations, mais encore permet de montrer la valeur pratique de la psychologie scientifique.

G.-L. DUPRAT.

IV. — Histoire de la philosophie

Albert Maire. — L'ŒUVRE SCIENTIFIQUE DE BLAISE PASCAL. *Bibliographie critique et analyse de tous les travaux qui s'y rapportent.* Préface de M. Pierre Duhem. 1 vol. in-8 XXVIII-184 p., avec un portrait de Pascal, Paris, A. Hermann, 1912.

Cette bibliographie rendra certainement service à tous ceux qui s'intéressent à l'étonnante personnalité de Pascal et à ses découvertes remarquables dans le domaine des mathématiques et de la physique. Ils y trouveront une prodigieuse richesse de documents sur l'influence

qu'ont exercée les idées de Pascal sur ses contemporains et sur les générations qui ont vécu après lui; de même des renseignements précieux sur l'histoire des mathématiques et de la physique au XVIIe, au XVIIIe et au XIXe siècle.

Malheureusement le travail de M. Maire est entaché de quelques défauts qui le déparent fâcheusement. Il y a d'abord un nombre trop grand de citations qui sont dépourvues de tout intérêt. Qu'avons-nous besoin, en effet, de savoir que le nom de Pascal est cité par Daguin dans son *Traité élémentaire de physique*, par Boutan et Almeida dans leur *Cours élémentaire de physique*, et par Thomas Brunton dans son ouvrage, p. 449, qui porte ce titre luxuriant : *Esquisses morales et littéraires. Réminiscence des études. Définition de l'esprit, du goût, des sensations qui s'y rattachent et qui composent la vie intellectuelle, religieuse, morale et littéraire.* Ces auteurs se sont bornés à citer simplement le nom de Pascal, ils ne contribuent en rien à la solution des problèmes dont il s'est occupé, ils ne s'attardent même pas à les examiner de plus près. Le chercheur est ainsi exposé à perdre son temps inutilement en cherchant un ouvrage parfois très rare, qui à la fin ne lui apprendra rien d'essentiel. J'ai constaté d'autre part de nombreuses omissions tout à fait regrettables. N'ont pas été mentionnés, entre autres ouvrages très importants, les belles Leçons sur la géométrie de position de Th. Reye, dans lesquelles le théorème énoncé pour la première fois par Pascal, que dans tout hexagone inscrit dans une courbe de second ordre les trois couples de côtés opposés se coupent en trois points situés en ligne droite, forme un véritable joyau; la Démonstration du théorème de Pascal sur les coniques par Schur dans les *Math. Annalen*, tome LI.; les Principes fondamentaux de la géométrie de Hilbert, qui fait une analyse pénétrante du théorème de Pascal sur les coniques et qu'il appelle « la clef de voûte de la théorie des aires »; le *Traité d'analyse combinatoire* de Netto, où le triangle arithmétique de Pascal est discuté; les Constructions et les Approximations de Th. Vahlen; la Théorie des courbes planes, algébriques et transcendantes de Gino Loria; les Principes de Mathématiques de Bertrand Russell; le Discours, enfin, sur l'étude de la philosophie naturelle de Herschel, qui apprécie admirablement bien la portée de l'expérience de Pascal sur la pression atmosphérique. « La découverte de Toricelli, dit-il, fut d'abord mal accueillie, elle fut même repoussée; la preuve fut enfin fournie par une expérience décisive, une des premières, si ce n'est la première, dans les annales de la physique, et qui est due au célèbre Pascal. — Peut-être l'effet décisif de l'expérience, qu'il fit faire au Puy-de-Dôme, contribua-t-il plus puissamment que tout ce qui avait été fait jusqu'alors, à fortifier la tendance qu'on commençait à manifester pour les recherches expérimentales ».

Pour que cette bibliographie rende tous les services qu'on est en droit d'attendre d'elle, il faudra supprimer dans une nouvelle édition

tous les titres inutiles, compléter les nombreuses lacunes, épurer un peu le texte des fautes d'impression qui fourmillent sur chaque page et faire précéder d'un signe conventionnel les travaux de première importance pour les distinguer de ceux qui n'ont qu'une valeur secondaire.

Il serait encore désirable qu'on ajoutât un chapitre sur la Philosophie de la Nature et la Méthodologie des sciences. Les fragments que nous a laissés Pascal sur ces matières sont d'un prix inestimable. Ils abondent en idées sublimes et profondes, qui n'ont pas manqué et ne manqueront jamais d'exercer une influence bienfaisante, surtout à l'heure actuelle, où les Principes scientifiques sont si vivement débattus.

M. SOLOVINE.

Branislav Petronievics. — PRINCIPIEN DER METAPHYSIQUE. *Die realen Kategorien und die letzten Principien.* Deuxième partie du tome I. 1 vol. gr. in-8 de XXXVIII-570 p., Carl Winter, Heidelberg, 1912.

Quelques phrases détachées de la préface de l'auteur montreront mieux que nous ne pourrions le faire, quel est le but qu'il a poursuivi dans cet ouvrage.

« Tandis que la métaphysique s'occupe du monde tel qu'il existe, à l'état statique et à l'état dynamique, l'hypermétaphysique s'efforce d'arriver aux derniers éléments conceptuels de la réalité; elle veut montrer « comment l'être se fait. »

« Nous ne pouvons avoir aucun doute sur la possibilité de la métaphysique comme science exacte; mais la possibilité de la connaissance hypermétaphysique demande une recherche particulière, une recherche que l'épistémologiste métaphysicien ne pourra entreprendre qu'après avoir établi la structure métaphysique de la réalité. — La connaissance abstraite ne connaît pas de bornes, ni objectives ni subjectives, mais la connaissance intuitive trouve dans tout sujet pensant des limites infranchissables. — La métaphysique est une science unique, aussi bien en ce qui concerne son objet que sa méthode. Son objet est le réel dans sa totalité et sa méthode est une combinaison singulière dans laquelle entrent l'observation des faits empiriques les plus élémentaires, l'analyse la plus abstraite et la synthèse de ces faits. »

M. S.

Gaston Colle. — LA MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE, livre I; traduction et commentaire. Paris, F. Alcan, 1912.

Des travaux récents, aussi consciencieux et aussi justement estimés que ceux de Rodier (*Traité de l'âme d'Aristote,* traduction et notes,

1900), Robin (*La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, 1908) et Hamelin (*Aristote, Physique II*, traduction et commentaire; 1907), laissaient espérer que la France ne tarderait pas à s'enrichir par elle-même d'une explication raisonnée de toute la suite des écrits aristotéliciens. Or voici que nos voisins de Belgique s'apprêtent à nous ravir cet honneur. L'*Institut supérieur de philosophie* de Louvain groupe dans une unité puissante des maîtres et des élèves rompus aux exigences des méthodes scientifiques modernes : le volume de M. Colle inaugure une Collection portant ce titre général : *Aristote, œuvres philosophiques*; *Traductions et études*, et si aucun empêchement ne surgit, une fois de plus l'effort collectif réalisera une tâche bien faite pour effrayer les efforts individuels. Et puisque l'Institut de Louvain est, comme chacun le sait, un des centres les plus actifs du thomisme contemporain, il semble que le grand docteur du moyen âge s'acquitte ainsi d'une dette de reconnaissance envers le philosophe grec auquel il a tant emprunté et qu'il a lui-même supérieurement commenté.

Je n'ai pas en ce moment sous la main les diverses versions françaises de la *Métaphysique*, et il m'est impossible de juger par comparaison celle que nous offre M. C. A première vue, elle paraît garder le juste milieu désirable entre un mot à mot souvent à peine intelligible, et une liberté qui en prendrait à son aise avec les difficultés du texte. Ce qu'on pourrait plus légitimement lui reprocher, c'est de ne pas respecter assez notre vocabulaire et nos habitudes de parler nationales : imperfection dont les dialecticiens de profession seront évidemment moins choqués que les lettrés. — Quant au fond et à la pensée, certaines novations s'expliquent soit par la variété presque incroyable de sens que comporte tel mot des plus usités, soit en raison de la variante adoptée par l'auteur au milieu des divergences des manuscrits. Ainsi (982^{b} 18) M. C. traduit : « L'amateur de mythes est philosophe en quelque sorte ». Pour ma part je préfère lire avec le texte traditionnel : « Le philosophe se complaît à sa façon dans les mythes ». — La phrase (988^{a} 11) : « Platon a expliqué aussi quelle est la nature sujette à laquelle sont attribuées les idées pour les choses sensibles, et l'Un pour les Idées », paraît essentiellement obscure. — Un peu plus loin (990^{b} 19) on lit : « Les raisonnements sur les idées détruisent des choses auxquelles *nous tenons* plus qu'à l'existence des idées ». Le texte porte οἱ λέγοντες, et si à notre grand étonnement Aristote se range à plusieurs reprises au nombre des partisans des idées, il y a témérité à le lui faire dire sans son aveu.

Dans le *Commentaire* qui a sa pagination spéciale (1-171), certains points m'ont paru offrir un intérêt à part. Je signale d'abord les détails dans lesquels entre l'auteur pour préciser et éclaircir la différence établie par Aristote entre τέχνη et ἐμπειρία (p. 9-13) — les mots ἡ πρώτη αἰτία (au début du chap. III) traduits par « les principes premiers de chaque ordre de choses » et non « par la cause suprême »

— l'explication donnée de l'expression si étrange τὸ τί ἦν εἶναι (p. 41-42) — la discussion du sophisme spécieux de Parménide : *Ce qui n'est pas n'est rien* (p. 84-86) — enfin le parallèle très fouillé entre les deux systèmes de Platon et de Pythagore (p. 98-104).

Constatons en terminant un service des plus précieux rendu aux lecteurs : en marge tant de la traduction que du commentaire sont reproduites les divisions bien connues et très pratiques de l'édition Bekker : précaution qu'on peut qualifier d'indispensable, et qui néanmoins est totalement absente de presque toutes nos anciennes versions françaises soit d'Aristote soit de Platon.

C. HUIT.

Harald Höffding. — PERSONLIGHETSPRINCIPEN I FILOSOFIN (Le Principe de la personnalité ou Philosophie). Föreläsningar vid Helsingfors Universitet. Auktoriserad öfversättning. 1 brochure de 70 p., Helsingfors, Söderström, 1911.

On vient de publier en suédois le cours prononcé l'année dernière à Helsingfors par Harald Höffding, le philosophe danois qui nous est bien connu par ses ouvrages, l'*Essai d'une psychologie fondée sur l'expérience*, l'*Histoire de la philosophie moderne*, *la Pensée humaine*, etc.

Inspiré par cette tendance qui le porte aujourd'hui à résumer sa pensée sur quelques-uns des problèmes essentiels dont nous nous sommes occupés, il avait pris pour sujet de ses conférences *le principe de la personnalité*.

Pour H. Höffding, la personnalité de l'homme est un but et non un moyen. Kant a le premier posé ce principe comme un idéal vers lequel on devait tendre. Geijer, un grand écrivain suédois un peu postérieur, voyait son temps ébranlé dans sa foi, dans ses opinions, dans sa science par une pensée en travail et cette pensée était celle de la personnalité. La crise qu'il signalait ainsi dans la première moitié du XIXe siècle dure encore. La place de la personnalité dans la société et dans la religion n'est pas encore déterminée.

Si l'on se retourne vers la philosophie, on voit que le rôle joué par la personnalité y est immense. L'histoire de la philosophie est un grand dialogue dont les répliques sont données par ceux qui cherchent et qui, joignant à leur apport personnel, les fruits de la culture et de la science contemporaines, ont conçu une pensée type, ont interprété l'existence d'une façon qui leur est propre. La personnalité a donc ici plus d'importance que dans aucune autre science. On l'admettra d'autant plus que l'on reconnaîtra, avec M. Höffding et avec bien d'autres, que la philosophie doit être regardée comme un art autant que comme une science.

La personnalité n'est pas seulement l'instrument de la science,

c'est aussi pour elle un objet. Le monde est compris à travers l'homme, mais l'homme est lui-même une part du monde qui ne peut être compris qu'en connexion avec lui.

Si, à présent, nous voulons pénétrer l'essence de la personnalité, que nous apprend à ce sujet la psychologie? Que la personnalité est maintenue par un travail intellectuel incessant, car il lui faut s'approprier, harmoniser avec ce qu'elle possède déjà, toutes ses perceptions, ses pensées, ses sentiments nouveaux. Plus grand est leur afflux, plus grande est l'énergie psychique qu'elle doit déployer. A son tour la physiologie montre que, quels que puissent être les rapports de l'âme et du corps, la vie de l'âme se trouve intimement liée au système nerveux qui est un organe de concentration. Son importance se trouve en rapport direct avec le développement de la vie psychique. La différence qu'il y a entre les êtres dépend surtout de leur puissance de concentration plus ou moins grande. Mais c'est ici le côté extérieur, pourrait-on dire, de la personnalité.

L'intérêt qui domine en elle, voilà le contenu, le centre de la personnalité. Tout ce qui pénètre en elle prend un timbre particulier en raison de ses relations avec la valeur qui, pour elle, est essentielle. Se connaître, c'est savoir quelle est, à ses propres yeux, la valeur fondamentale. Il y a crise lorsque cette valeur change.

Pour Kant, pour Geijer, pour Kierkegaard, le principe de la personnalité est en lutte avec la société, la tradition, et doit vaincre dans ce duel. La philosophie grecque, celle de la Renaissance, celle du XVIIIe siècle sont individualistes, parce que toute science est d'abord une affirmation de la pensée individuelle vis-à-vis des nécessités sociales. La philosophie romantique du XIXe siècle, le positivisme et les associations ouvrières, qui constituent le plus grand événement de notre époque, ont été des réactions contre cet individualisme de la philosophie. Mais le problème se pose toujours avec autant d'insistance.

Personne ne saurait contester que l'individu ne soit né dans la société, qu'il n'en soit le produit et qu'elle ne s'étende, en avant et en arrière, bien au delà de lui. Mais là il faut séparer ce qui appartient à l'histoire et ce qui appartient à la philosophie. Le fait que la société dépasse l'individu n'entraîne pas fatalement pour lui le devoir de s'incliner devant ses lois. Pour l'homme, la personnalité est un but, non un moyen; mais alors nous sommes contraints de revenir à la société, car là seulement la personnalité peut se développer. Cependant il faut que les formes de la société, les conditions qu'elle offre soient telles que l'individu, en payant la dette qu'il a envers elle, s'enrichisse lui-même. La personnalité sera un moyen pour la société, si la société est un moyen pour l'individu. Ce que l'on doit chercher aujourd'hui, c'est qu'il n'y ait plus des masses d'hommes réduits à n'être que des moyens.

La personnalité a une importance immense dans la formation de la

foi religieuse et de la conception du monde. Trois facteurs y coopèrent, qui sont, dans chaque être humain, en proportion différente : la science, la tradition et l'expérience personnelle. La science a de l'influence surtout par les habitudes de pensée qu'elle communique, mais la personnalité par l'interprétation qu'elle donne aux expériences subies, par sa soumission ou son opposition à la tradition, est l'élément décisif.

H. Höffding ne résout pas les graves problèmes qu'il indique et il n'y prétend pas; mais il jette tant de lumière sur leurs données qu'il nous fait avancer d'un grand pas vers leurs solutions si jamais elles doivent être trouvées, et si elles ne restent pas pour nous des buts vers lesquels nous marcherons toujours sans jamais les atteindre.

JACQUES DE COUSSANGE.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Paul Stapfer. — L'Inquiétude religieuse du temps présent. 277 pp. in-12; Paris, Fischbacher, 1912.

M. Paul Stapfer déclare dans sa *Préface* qu'il désire se vouer désormais à la méditation des problèmes religieux. Je dis méditation et non analyse, car M. Stapfer ne prétend pas nous donner un travail systématique. Mais il importe de considérer avec respect un livre où s'exprime une volonté spirituelle.

Il s'agit d'ailleurs d'études séparées, que réunit seulement une préoccupation commune. M. Stapfer constate, avec une certaine mélancolie j'imagine, que l'on n'écrit plus de *livres* aujourd'hui et que nous devons surtout composer « des recueils dont les morceaux aient entre eux quelque lien » (p. 55). Ce sont là pourtant des généralisations trop faciles. Un écrivain véritable est toujours ambitieux d'écrire un *livre*, et en fait, ce sont des *livres* qu'il écrit : Si parfois des articles réunis peuvent constituer un ouvrage, nous aurons le droit d'attendre de chaque fragment une perfection plastique qui en fasse une œuvre d'art.

M. Stapfer n'exige pas que nous cherchions en ses études l'unité philosophique ou esthétique des œuvres neuves. Il voudrait seulement que nous réfléchissions à sa suite la pensée des écrivains qu'il propose à notre attention. Les chapitres sur l'*Inquiétude religieuse d'Euripide*, sur les *Historiens nouveaux des Jésuites*, ou sur *Pascal* ne nous fournissent pas d'indications imprévues. Mais les pages consacrées à Félix Bovet, à Gaston Frommel et à Wilfred Monod sont précieuses (pp. 69- 150).

En particulier M. Stapfer nous fait connaitre l'âme profonde et fine de Félix Bovet. Les *Lettres* et les *Pensées* nous révèlent les hésitations subtiles de ce protestant épris de vie intérieure et pour qui toute formule est un appauvrissement de l'esprit. « Dans le domaine des choses spirituelles, » dit Félix Bovet, « toute idée devient fausse dès qu'elle est formulée... Il y a en moi une répugnance instinctive contre tout ce qui peut *se savoir* et *s'exprimer* : il me semble que le fait même qu'une idée entre dans notre intelligence est une preuve que cette idée est fausse, par cela même qu'elle peut y entrer; car elle n'a pu y entrer sans se mutiler et s'aplatir, de manière à ne plus présenter qu'une face » (p. 82). Que l'on ne réponde pas en alléguant les *faits* qui s'introduisent en nous et qui conservent leur forme; car seule une réalité fragmentaire et morcelée s'y inscrit. Mais une idée vraiment neuve n'est jamais entendue si elle est intégralement neuve;

et elle devient insaisissable non seulement à cause des limites de notre compréhension mais aussi par suite d'un phénomène plus profond : Une idée asservie à des limites fixées est sans doute un appauvrissement de « l'esprit »; et d'autre part, elle ne devient perméable que lorsqu'elle est circonscrite. Ni Félix Bovet, ni son interprète ne cherchent d'ailleurs à systématiser ainsi une intuition toute spontanée. Cette haine de la formule se traduisait pratiquement pour Bovet en une défiance de toute fonction. Et la vie de cet être profondément religieux qui se refuse à toute charge pastorale par crainte de devoir formuler une croyance inexprimable est d'une assez émouvante signification. « L'influence est d'autant plus profonde qu'elle ne cherche pas à s'exercer » (p. 76). « J'ai remarqué, » dit-il encore, « que la principale chose que l'on puisse faire pour consoler les malheureux, c'est de leur donner du temps » (p. 83). Pourquoi un Secrétan propage-t-il avec tant de force une foi qui se traduit pour ainsi dire sans qu'il le veuille, alors que les expressions calculées et choisies par des hommes qui acceptent une *charge* paraissent froides (p. 76)? Il y aurait dans la formule quelque chose de déterminé qui emprisonnerait la vie de la Foi. — Voilà pourquoi aussi les négations, même multipliées, ne suffisent pas, à elles seules, à prouver l'incrédulité d'un être. « Si ce cahier et celui qui y fait suite », écrivait Félix Bovet en désignant un fragment de ses *Pensées*, « étaient lus de quelqu'un, je rappelle que, si vivement que soient exprimés quelquefois mes doutes et mes difficultés, ce ne sont jamais des négations, mais toujours des questions ; car *Je crois*, mais je ne trouve *aucune* formule de ma foi » (p. 87).

Les pages consacrées à Félix Bovet sont parmi les meilleures de l'ouvrage. On peut regretter après cela que la critique de M. Stapfer demeure, dans l'ensemble de son livre, assez extérieure et vague.

JEAN BARUZI.

P. Saintyves. — LA SIMULATION DU MERVEILLEUX. Paris, Flammarion, 1912, in-18, 387 p.

On est trop porté à confondre les simulateurs qui le sont intentionnellement et ceux qui le sont inconsciemment; surtout à ramener le cas de ceux-ci à la supercherie, au lieu de chercher, dans la supercherie la plus intentionnelle, quelque chose de pathologique. M. Pierre Janet nous avertit dès la préface de ce livre de n'avoir point à y chercher une analyse approfondie de la « simulation apparente » (p. 12) : nous le regrettons avec lui. Le chapitre III de la 1re partie concernant « les névrosés et les hystériques », le chapitre I de la 2e partie concernant les médiums spirites, certaines parties de tous les chapitres suivants eussent dû former une première étude psychopathologique sur l'imagination morbide et ses conséquences : la

mythomanie des hystériques (p. 55 et suiv.) leur pathomimie (p. 74 et suiv.), les illusions des médiums à écriture et actes automatiques (p. 93), les extases, les stigmates, les grossesses surnaturelles (p. 234), les fraudes impulsives (p. 255), les guérisons miraculeuses (p. 256 et suiv.) relèvent de l'observation médico-psychologique : on a affaire, dans tous ces cas, à des gens dont la personnalité est altérée, dédoublée ou en voie de dissolution, dont les amnésies, les anesthésies, les paralysies purement psychiques entraînent une interprétation fausse du réel et permettent des illusions ou hallucinations, chez qui le « self-control » est aboli ou faible à l'excès; et qui peuvent passer d'un moment à l'autre à un état nouveau, avec des aptitudes différentes, susceptibles de faire juger sévèrement leurs attitudes antérieures.

Toute différente est la façon d'agir, la manière d'être des simulateurs, prestidigitateurs, illusionnistes, délinquants, fourbes, dont l'étude — qui se rattache à celle du *mensonge* en général — n'est intéressante qu'autant qu'on voit en eux derrière l'être sciemment trompeur l'être dupe de lui-même, impulsif ou pris comme dans un engrenage dont il ne peut sortir que par de nouvelles inventions mensongères, de nouveaux modes de simulation.

L'histoire des « guérisons miraculeuses » méritait d'être faite au point de vue critique et psycho-sociologique : l'auteur a mis en lumière les supercheries des faux malades qui se proclament aisément guéris (p. 294) et celles des malades antérieurement guéris (p. 315) qui veulent faire accroire à une amélioration subite, miraculeuse : le cas de Pierre de Rudder (p. 328) est fort bien choisi pour montrer : 1° la dissimulation de la guérison lente, de l'amélioration déjà ancienne, 2° la simulation du mal, 3° la supercherie (substitution de la jambe saine à l'autre pour l'examen médical après le « miracle »), 4° l'absence d'esprit critique chez la plupart des témoins, 5° l'absence d'examen approfondi et de vérifications indispensables de la part de médecins aveuglés sans doute par des intérêts religieux. En général pas d'enquête sérieuse sur les malades, pas de doute provisoire ou méthodique concernant leur véracité, pas d'étude des antécédents, admission trop prompte, hâtive, des symptômes les plus trompeurs, les plus aisés à produire; — voilà le fondement d'un « diagnostic rétrospectif » capable de faire croire à la guérison miraculeuse (p. 358-361). Il n'est pas une seule de ces guérisons qui ait été soumise à la critique impartiale des témoignages et des apparences; en revanche, « les relations apologétiques fourmillent de fausses attestations médicales » (p. 364). La profession de « miraculé de Lourdes » existe; et elle est lucrative. Cependant, le miracle apparent est indéniable à Lourdes comme à La Mecque : c'est la guérison par suggestion, auto-suggestion ou choc affectif des névropathes, simulateurs inconscients.

A cette catégorie appartiennent certainement nombre de simula-

teurs que l'auteur semble considérer comme des fourbes conscients de leurs fraudes : jeunes gens cherchant à échapper au service militaire, possédés du moyen âge, mystiques, extatiques, jeûneurs, etc. Il ne suffit pas de trouver dans une relation complète de leur cas que « leur supercherie fut découverte et qu'ils durent l'avouer » pour avoir le droit de les assimiler aux faux estropiés de la Cour des Miracles (p. 34-38). Les médiums spirites sont poussés à la fraude comme les hystériques au mensonge par leur naturel morbide : ce sont des impulsifs quant à la simulation. Les jeûneurs qui « dévorent en cachette (p. 187-193) sont de « faux abstinents », peut-être malgré eux et par un dédoublement de leur personnalité, comme les fauteurs de désordre dans les maisons hantées (p. 130). Ces réserves faites, il faut reconnaître l'abondante documentation qui fait de ce livre un recueil de témoignages à charge dans le procès engagé contre le « merveilleux ». G.-L. Duprat.

George Eedes Boxall. — L'évolution de la science et de la religion. Paris, Fischbacher, 1911.

Les religions existantes, — en particulier la religion romaine, — ne sont plus en accord avec l'état de nos connaissances. A l'évolution de la science doit correspondre une évolution de la religion. Avec les religions, enfin, sont appelées à changer les institutions sociales qui en relèvent. — Telle est la donnée de cet ouvrage. Si cette donnée n'est pas nouvelle, il eût été intéressant, du moins, de connaître les opinions de l'auteur touchant les changements sociaux qu'il prévoit, dans le régime de la famille et de la propriété, par exemple. Mais il ne s'y attache point; il s'attarde en une considération des « races », qui demeure obscure et imprécise et ne semble vraiment pas pouvoir fournir les preuves qu'il lui demande. Il paraît même hésiter parfois entre la notion de race proprement dite et celle des caractères historiques d'un peuple défini. Je ne m'attarderai pas, à mon tour, à discuter les titres de cette « race alpine », blonde et brachycéphale, qui serait appelée à remplacer la « race méditerranéenne », dolichocéphale et brune. Qu'il me soit permis, cependant, de m'étonner que l'auteur ait recouru aux caractères, supposés ou réels, de la dite race méditerranéenne, pour expliquer des faits tels que la féodalité, faits qui trouvent une explication plus directe, plus positive, dans le cours de la vie économique et politique, et j'ajoute, une explication plus générale, la féodalité ayant été le régime du Japon, par exemple, aussi bien que de nos pays d'Europe. Rien de plus juste que de tirer de la race, et surtout des traits accumulés par le temps, des enseignements pratiques; mais c'est un terrain bien dangereux pour la théorie, et les phénomènes religieux, entre tous les autres, se ramèneraient difficilement à une simple question d'aptitude « raciale ». L. Arréat.

CORRESPONDANCE

Monsieur le Directeur,

C'est avec un vif sentiment de surprise que j'ai lu dans la *Revue philosophique* la lettre que vous a écrite M. Le Bon en réponse à mon article et que vous avez publiée sans me la communiquer.

J'ai jugé le livre de M. Le Bon avec la liberté dont on a toujours joui à la *Revue philosophique*, et je l'ai lu, quoiqu'il en dise, avec un soin dont témoignent les nombreux passages que j'ai cités. Au lieu de discuter mes raisons, M. Le Bon invoque la méthode d'autorité, et il fait état d'un mot aimable de M. Boutroux qui n'a pas été écrit pour être publié, mais simplement pour remercier l'auteur de l'envoi de son livre. Il ne m'appartient pas d'apprécier l'usage que M. Le Bon a fait de cette lettre. Mais puisqu'il affecte de croire que je suis seul de mon opinion sur la valeur de ses travaux, je me contenterai de le renvoyer au compte rendu que la *Revue de Métaphysique* a publié de son dernier livre, ou encore à un article de M. Jean Perrin, dans la *Revue du Mois*, sur un de ses ouvrages précédents. Il me semble que j'ai été moins dur. Quant au ton de la réponse de M. Le Bon, je me garderai de le relever : il est si extraordinaire que les lecteurs de la Revue en pensent certainement déjà tout ce que je pourrais en dire.

Je vous prie de bien vouloir agréer, Monsieur le Directeur, l'expression de mes sentiments très respectueux.

GEORGES DAVY.

Monsieur le Directeur,

Dans le compte rendu des *Études de Morale* de F. Rauh que M. Belot a fait paraître (*Revue philosophique* de mai dernier), on lit le passage suivant (p. 519) :

« La personnalité si originale de Rauh a toujours constitué, pour moi, un véritable problème pédagogique et psychologique.

« Il y a d'abord quelque chose de paradoxal, ayons le courage de le dire, dans le fait que ce professeur fût chargé de *former* de futurs professeurs. Il ne pouvait guère, étant donnée la forme de sa pensée, exercer qu'une action de décomposition sur les esprits. C'était un incomparable destructeur de préjugés, et cela sans doute est capital. Peut-être cependant n'est-ce pas tout pour un maître, et si on laisse l'impression que tout soit préjugé, que tout est vrai et que rien n'est vrai,... — et cette impression se dégage presque de toutes les pages du livre de Rauh, — on peut se demander comment ceux qui auront subi cette impression seront encore capables d'enseigner quelque chose, c'est-à-dire de croire à ce qu'ils devront enseigner. »

Les anciens élèves de Rauh qui, en publiant les *Études de Morale*, ont essayé de prolonger l'influence de sa pensée demeurent confondus de voir un tel jugement répondre à ce que M. Belot veut bien appeler

leur « soin pieux ». Et on comprendra, nous en sommes sûrs, qu'ils s'élèvent contre une appréciation dont les termes ne vont à rien moins qu'à disqualifier, — lorsqu'il n'est plus là pour se défendre! — un de leurs maîtres les meilleurs.

Ceux qui savent, pour en avoir été les témoins, avec quelle maîtrise spontanée, faite de pénétration critique et de clairvoyante sincérité, Rauh savait stimuler chez ses élèves la curiosité intellectuelle, le goût de la recherche et l'enthousiasme pour les idées, n'admettront pas volontiers qu'il ne pût apprendre qu'à ne pas savoir enseigner, et que toute son action sur les esprits fût de les « décomposer ». Et ce n'est pas, selon nous, rendre un compte exact de l'efficacité de ses leçons que d'opposer les mérites de sa personnalité aux faiblesses ou aux lacunes de sa pensée, de dire que les qualités de l'homme servaient, chez lui, d'antidote aux négations du philosophe.

Sa critique aiguë de tous les sophismes, sur laquelle insiste M. Belot, ne valait aux yeux de Rauh que comme la condition préalable d'une œuvre positive. Par delà les déductions arbitraires et les justifications factices, ce qu'il prétendait nous montrer, c'était la nécessité d'éprouver, par une enquête objective et par l'action, toutes les croyances morales que nous voudrions honnêtement dire nôtres. Œuvre personnelle, sans doute; œuvre dont il invitait chacun de nous à être l'artisan. Mais l'appel à la conscience individuelle serait-il une faute contre les règles de l'éducation? La Pédagogie nous parle beaucoup de l'autonomie morale : pourrait-elle être fondée à craindre que cette autonomie s'affirme, non seulement dans la réalisation, mais dans l'élaboration des idées?

Nous espérons, Monsieur le Directeur, que vous voudrez bien accueillir cette brève protestation. Sentant la responsabilité que nous avons prise vis-à-vis de la mémoire de Rauh par la publication des *Études de Morale*, nous n'avons pas pensé qu'il nous fût permis de nous taire quand elle était mise directement en cause à propos de ce livre.

H. Daudin; M. David; G. Davy; R. Hertz;
R. Hubert; R. Le Senne; H. Wallon.

Mon cher Directeur,

La reconnaissance des élèves de Rauh pour leur maître les honore comme elle honore celui qui en est l'objet; et c'est pourquoi je veux faire le meilleur accueil à leur « protestation » (quoique ce mot soit peut-être un peu fort). Je reconnaîtrai donc que j'ai exprimé ma pensée un peu vivement; j'ai cru devoir, faisant œuvre de critique, laisser de côté des sympathies personnelles, que pourtant j'ai rappelées.

Mais cela dit, je trouve que ces messieurs ont vraiment vu trop de choses entre mes lignes.

A aucun moment je n'ai pensé ni laissé entendre que les élèves de Rauh, dont quelques-uns ont été les miens, et dont je connais la valeur, fussent devenus à son école peu capables d'enseigner.

A aucun moment je n'ai pensé ni laissé entendre qu'ils aient fait

tort à sa mémoire en voulant lui rendre un hommage posthume. Je repousse vivement cette double interprétation de ma critique. Elle ne contenait ni cette invraisemblable malveillance personnelle, ni un reproche tacite vraiment trop inopportun.

Je n'ai enfin jamais indiqué que l'enseignement de Rauh fut incapable d'éveiller les esprits, et tous ses amis, dont je fus, savent combien sa seule conversation était suggestive. J'ai dit, et c'est bien autre chose, qu'il y avait là pour moi un « problème » qui résultait précisément du contraste entre l'action incontestée de Rauh comme professeur, et la difficulté que j'éprouvais à trouver dans son œuvre écrite une doctrine ou même une méthode arrêtée. Je n'ai ni méconnu cette action ni découvert cette méthode : voilà tout ce que j'ai dit. Et pour résoudre ce « problème » il ne m'a peut-être manqué que d'avoir été l'élève de Rauh : j'ai toutes sortes de raisons de le regretter. Mais je ne crois pas être le seul à me l'être posé : plus d'un lecteur de la *Méthode dans la psychologie des sentiments* et même de *l'Expérience Morale* se le posait déjà; les *Études de Morale* n'ont pas plus accru qu'elles n'ont résolu à mes yeux la difficulté. Peut-on dire que ce soit là « disqualifier un maître quand il n'est pas là pour se défendre »? Je proteste vivement à mon tour, et j'ajoute que cette pensée n'a rien de nouveau de ma part et que Rauh vivant me la connaissait bien.

Un dernier mot :

La condition d'une critique utile est évidemment sa parfaite liberté. Subsiste-t-elle, je le demanderai en particulier à l'un des signataires de la précédente note, si, alors que cette critique est manifestement loyale et exempte de malice, elle est exposée à des réclamations qui seront tantôt celles de l'amour-propre, tantôt celles de la sympathie?

Votre très dévoué,

GUSTAVE BELOT.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

A. BAUER. — *La conscience collective et la morale.* In-12, Paris, F. Alcan.

Collection des grands philosophes : Condorcet. Stuart Mill. 2 vol. in-12, Paris, Michaud.

R. WORMS. — *La sexualité et la naissance féminine.* In-8, Paris, Giard.

L. ARRÉAT. — *Génie individuel et contrainte sociale.* In-18, Paris.

E. DUPRÉEL. — *Le rapport social.* In-8, Paris, F. Alcan.

A. POËY. — *La paix mondiale.* In-12, Paris, Garnier.

MIRABAUD. — *L'un-multiple, esquisse d'une métaphysique.* In-12, Paris, F. Alcan.

A. BERGET. — *La Vie et la mort du globe.* In-12, Paris, Flammarion.

CHIAPELLI. — *Idee e figure.* In-8, Ancona, Picieni.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

LA
RELIGION COMME TYPE DE CONDUITE RATIONNELLE[1]

ESQUISSSE PRÉLIMINAIRE DE LA NATURE ET DE LA FONCTION DE LA RELIGION ET DE SES RAPPORTS AVEC LE RESTE DE LA VIE

Il est tout naturel que l'homme, dans son effort vers la vie physique et spirituelle[2], tâche d'utiliser toutes les espèces de pouvoirs en l'existence desquelles il croit. S'il lui semble que des forces de diverses natures manifestent leur action dans le monde, il faut s'attendre à ce qu'il les enrôle avidement, aveuglément à son service, chacune suivant sa nature. Ainsi par exemple les Dyaks de l'intérieur de Bornéo, outre les moyens ordinaires dont ils font usage pour cultiver leurs champs, invoquent, au moment de certaines grandes fêtes agricoles, Tuppa, le plus élevé de tous leurs dieux, un grand potentat malais, et un puissant et bienfaisant anglais, Sir James Brooke[3]. De même la mère chrétienne qui prie Dieu ou la Vierge Marie de maintenir son fils en état de pureté, ne manque pas non plus d'employer les moyens naturels pour le préserver des mauvaises fréquentations et pour faire de son corps le docile instrument de sa volonté.

On doit s'attendre à trouver en usage autant de variétés de méthodes visant à la satisfaction des désirs humains que l'on peut concevoir de variétés d'agents ou de forces capables de répondre à ces méthodes. En fait, l'homme a issu trois types de conduite distincts, chacun d'eux étant adapté à une espèce particulière de pou-

1. Extrait et traduit du livre de James H. Leuba : *A Psychological Study of Religion*, Macmillan, New-York, 1912, dont une traduction en français par M. Louis Cons paraîtra prochainement.

2. Par « vie spirituelle » j'entends simplement l'existence consciente (impulsions, désirs, volitions, sentiments, idées).

3. Morris, M. (Harvest Gods of the Land Dyaks of Borneo, *Journal of American Oriental Society*, vol. XXVI, p. 166).

voir. Un exemple concret nous les fera plus nettement saisir qu'un signalement abstrait : un chauffeur, dans la cale d'un vaisseau, en train de jeter du charbon dans la chaudière représente l'un de ces types. Son but est de produire de la force motrice. La quantité de charbon qu'il enfourne combinée avec le tirage, l'état de la chaudière et autres facteurs du même genre, tout cela détermine, à son idée, la rapidité du navire. Le même homme, en train de jouer aux cartes un soir, s'il a eu la « guigne » longtemps de suite, pourra se lever de sa chaise et faire le tour de la table en marchant à l'envers afin de changer la « veine ». A ce moment il illustre un second type de conduite. Si une tempête menaçait le vaisseau, on pourrait voir notre chauffeur tomber à genoux, lever ses mains au ciel et invoquer en termes passionnés un être invisible. Ce sont là trois espèces différentes de réponses qu'il a appris à faire, ses trois façons d'utiliser les forces qui l'entourent dans son combat pour la conservation et l'accroissement de son existence. Ces trois modes de conduite conditionnés par trois différents concepts de pouvoirs se trouvent chez tous les peuples. La conduite des Mélanésiens en présence de la maladie est déterminée par l'idée qu'ils se font de la nature de sa cause. Codrington nous dit qu'avant d'agir ces indigènes décident cette question : la maladie est-elle naturelle ou non? Si elle ne l'est pas, ils essaient de s'assurer en outre si elle est due à la force impersonnelle qu'ils appellent Mana ou à des spectres, des esprits ou des dieux.

Ces trois types de conduite peuvent être ainsi désignés :

1° La conduite mécanique;

2° La conduite coercitive ou magie;

3° La conduite anthropopathique, laquelle comprend la religion.

La conduite mécanique diffère du type anthropopathique par l'absence de toute relation avec des pouvoirs doués d'intelligence ou de sensibilité. C'est pourquoi dans la sphère où s'exerce ce type de conduite les menaces aussi bien que les présents ne sauraient avoir aucune efficacité. Ce type de conduite implique en revanche que l'on reconnaît pratiquement l'existence d'une relation quantitative assez rigoureuse et constante entre la cause et l'effet. La quantité de charbon employée correspond approximativement à la rapidité du vaisseau; la distance à laquelle vole la flèche à la ten-

sion de la corde, la dimension de la pierre à sa force destructive, etc. C'est dans cette forme de conduite que la connaissance scientifique prend sa source.

La magie se distingue d'une part de la conduite mécanique en ce qu'elle n'implique pas la notion de relations quantitatives, et de la conduite anthropopathique, d'autre part, en ce qu'elle ne met pas en œuvre une influence personnelle : punition et récompense sont aussi étrangères à la magie qu'à la conduite mécanique. Même lorsque la magie est supposée exercer une action sur des personnes et sur des dieux, ce n'est pas par un appel à leur intelligence ou à leur cœur. Mais personnes et dieux sont contraints par un pouvoir mystérieux de faire ce que le magicien veut qu'ils fassent.

Quant au type anthropopathique d'activité, il renferme les relations ordinaires des hommes avec leurs semblables et avec les animaux aussi bien qu'avec les esprits suprahumains et les dieux. L'état d'esprit et l'attitude que nous manifestons dans nos rapports avec d'autres êtres humains ressemblent de si près à la religion qu'il convient de les mettre dans la même catégorie. Cette proche ressemblance deviendra évidente si on compare notre attitude envers une personne située socialement bien au-dessus de nous avec celle que le sauvage et même le civilisé assument envers leur dieu.

Selon que l'homme aura affaire à l'une ou à l'autre de ces forces, il est clair que sa façon d'être et de sentir variera profondément, même si la forme de son action reste la même.

Dans les civilisations primitives la conduite coercitive (magie) est partout en évidence, soit séparément, soit étroitement combinée avec la religion [1].

1. « A partir de son initiation, sa vie (celle du jeune Mélanésien) se divise en deux parts nettement tranchées. Tout d'abord, il a à vivre la vie ordinaire commune à tous les hommes et toutes les femmes et comportant la recherche de la nourriture avec tout ce qui s'ensuit, la paisible monotonie de cette existence est coupée de temps à autre par les émotions d'un combat. Mais il a aussi une autre vie à mener — et cette part-là de son existence prend pour lui une importance de plus en plus grande — c'est celle qu'il emploie à des affaires de nature sacrée ou secrète. A mesure qu'il avance en âge il prend à ces dernières un intérêt croissant et il arrive enfin que cet aspect de sa vie absorbe la plus grande partie de ses pensées. Les cérémonies sacrées que l'homme civilisé regarde comme insignifiantes, lui, il les prend très au sérieux. » (Codrington, R. H., *op. cit.*, p. 33-34).

« Un missionnaire catholique note que dans la Nouvelle-Guinée les *nepus* ou sorciers sont partout... Rien n'arrive sans l'intervention du sorcier : guerres,

Cependant à mesure qu'on s'élève au-dessus des degrés inférieurs de la civilisation, la magie tombe graduellement en discrédit et finit par perdre toute considération officielle. Parmi nous elle est réduite à une existence subreptice; pourtant elle possède encore une influence considérable. Une liste des superstitions magiques encore en vigueur parmi les peuples chrétiens pourrait s'allonger jusqu'à satiété. Une nombreuse catégorie de ces superstitions est celle qui comprend les méthodes que le joueur emploie pour s'assurer « la veine ». Des pratiques soi-disant religieuses peuvent n'être en réalité que de la pure magie. La croix, le rosaire, les reliques et autres accessoires du culte arrivent à posséder dans l'esprit de maints chrétiens un pouvoir du type dit coercitif. Tel est le cas, par exemple où le signe de la croix, par lui-même, sans l'intermédiaire de Dieu ou des Saints, apparaît comme efficace, ou bien encore quand « dire son chapelet » est considéré comme possédant une vertu curative analogue à celle que les gens superstitieux attribuent aux reliques. Même quand le croyant se rend compte du symbolisme du signe de la croix et du sens de l'*Ave Maria*, il lui arrive assez souvent de s'imaginer que ces moyens agissent sur la Vierge Marie, sur Jésus-Christ ou sur Dieu à la façon d'une incantation, c'est-à-dire coercitivement, magiquement.

*
* *

On dit communément que la religion est caractérisée par des impulsions spécifiques ou des fins spécifiques ou encore des émotions spécifiques et qu'ainsi elle se différencie du reste de la vie. Une analyse de la vie religieuse suffit pour révéler l'inexactitude de cette opinion. Il n'est pas d'impulsion, il n'est pas de désir qui ne puisse conduire à l'activité religieuse et dans cette activité même il n'existe pas de type d'émotion qu'on ne puisse trouver aussi en dehors d'elle. La crainte de la mort, les affres de la faim, le désir charnel aussi bien que la privation d'affection, de camaraderie, le

mariages, maladies, morts, expéditions, pèches, chasses, toujours et partout le sorcier. » (J. G. Frazer, *The Golden Bough*, 3e éd., vol. I, p. 337).

D'après Flinders Petrie, la magie constitua la partie principale des croyances chez les Egyptiens de la première dynastie. (Aspects of Egyptian Religion, *Transactions of Third International Congress of the History of Religions*, vol. I, p. 192).

besoin de santé morale, et le désir passionné du sacrifice de soi, il n'est pas une de ces émotions ou tendances qui ne puisse se manifester aussi bien dans la conduite religieuse que dans la conduite « séculière ». Ce qui rend la vie religieuse, au sens historique du mot, c'est le fait qu'on entretient des relations avec une espèce particulière de pouvoir ou qu'on s'efforce de tirer parti de ce pouvoir. Le vouloir-vivre se manifeste sous forme de religion lorsque l'homme fait appel à une catégorie de forces qu'on peut caractériser en gros comme psychiques, suprahumaines et qui sont d'ordinaire, mais non pas nécessairement, personnelles.

Cependant à mesure que la religion se développe, certains besoins humains tendent à s'en séparer et à apparaître exclusivement dans la vie séculière; par contre, d'autres besoins deviennent, dans certaines périodes de la civilisation, les moyens ordinaires ou peut-être même les seuls moyens de stimuler à la vie religieuse. Dans les pays chrétiens, par exemple, on se garderait de faire servir des moyens religieux à la satisfaction de désirs reconnus mauvais. Mais cette sélection dépend non d'une qualité spécifiquement religieuse appartenant à certains désirs ou besoins, mais bien d'un caractère que l'on attribue à l'objet du culte. Par exemple il serait absurde d'attendre d'un dieu ce qu'il n'approuve pas. Et si ce dieu était supposé gouverner le monde physique par des lois rigoureuses, la tendance logique serait de ne pas l'importuner au sujet de choses d'ordre matériel, mais de ne l'invoquer que pour des secours de nature spirituelle. En fait, à quoi la religion sert-elle de plus en plus exclusivement? A acquérir ou à conserver ce qu'il serait difficile de se procurer autrement et c'est ce que nous pouvons nous attendre par expérience à obtenir le plus efficacement d'elle.

Si on était tenté de désigner la communion ou l'union avec Dieu comme étant en soi des besoins religieux, je ferais remarquer que cette communion avec Dieu est un moyen de se débarrasser des tracas et des embarras de ce monde, d'échapper à un redoutable sentiment de solitude, de pénétrer dans une sphère de pensées et de sentiments qui consolent et élèvent, d'oublier et de dominer le mal. Ces besoins, tous les hommes les éprouvent de façon plus ou moins intense et on peut les satisfaire aussi par des moyens non religieux. Ainsi, ce ne sont pas les besoins qui sont

caractéristiques de la religion, mais bien la méthode par laquelle on les satisfait. On peut aussi objecter que les « Happy hunting Grounds » des Indiens de l'Amérique du Nord, le Paradis des Chrétiens, le Nirvana des Bouddhistes sont des fins religieuses spécifiques. Mais ici encore, ce qui appartient exclusivement à la religion, ce ne sont pas les impulsions, les désirs et les aspirations auxquels ces conceptions d'un avenir de béatitude doivent leur existence, ce sont ces conceptions elles-mêmes. Une remarque analogue aurait la même portée contre l'idée de perfection, si on s'avisait de considérer cette idée comme un but religieux spécifique.

En ce qui concerne les émotions, il suffira ici de faire remarquer que ni la crainte qui a été probablement la dominante de toutes les religions « primitives », ni les émotions tendres qui ont graduellement déplacé la crainte, ni la vénération ni le respect, enfin qu'aucune des émotions que l'on pourrait énumérer n'appartiennent exclusivement à la vie religieuse.

La Religion s'est vu parfois attribuer la rubrique d'un instinct. Mais si, d'accord en cela avec la psychologie moderne, on entend par instinct une action accomplie sans prévision de la fin, on ne pourra songer un seul moment à faire de la religion un instinct. Sans doute, la religion a ses racines dans des impulsions instinctives et des instincts, comme la crainte, l'instinct d'acquisition, la combattivité, l'amour, etc. En d'autres termes les formes religieuses de conduite résultent de conflits aveugles ou intelligents qui se livrent dans la conscience en vue de satisfaire des besoins instinctifs et de se conformer à des exigences sociales. Mais les rapports que l'instinct a avec la religion sont de même nature que les rapports qui existent entre l'instinct et toute forme d'activité sociale complexe. Instincts et tendances instinctives se retrouvent partout comme ressorts de l'activité humaine.

*
* *

Dans un des chapitres suivants nous tâcherons de montrer que les croyances en l'existence d'agents avec qui l'homme se sent en rapport réel (spectres, phénomènes naturels personnifiés, êtres créateurs) sont des croyances inévitables, qu'elles résultent néces-

sairement d'un usage normal de facultés mentales courantes[1] et que, dans leurs formes les plus grossières, elles ne dépassent guère la capacité des animaux supérieurs. L'origine de la Religion est ainsi tout entière dans la sphère des facultés humaines même les plus brutes. Si les termes « suprahumain » et « surnaturel » ont quelque raison d'être en religion, c'est en tant qu'ils s'appliquent aux dieux et à leur action sur l'homme, si on admet que ces dieux aient quelque existence en dehors de l'esprit de ceux qui croient en eux.

Quant au mot « sacré » il ne cesserait pas d'avoir une valeur même si les dieux n'étaient que des créations de l'esprit; mais ce serait alors seulement dans le sens où on peut appeler sacrés soit les instincts primordiaux, soit les tendances supérieures qui apparraissent peu à peu à mesure que la nature humaine dévoile ses plus beaux aspects. Le caractère de la religion, dans cette alternative, dériverait uniquement du caractère sacré de la vie. Génération, naissance et mort, faim et soif, amour et haine, joie et chagrin, bien et mal, dans quel autre terrain le « sacré » trouverait-il de plus remarquables et de plus vigoureuses racines?

Si nous offrons cette alternative entre l'existence objective et, d'autre part, l'existence purement subjective des dieux, c'est tout simplement pour ne pas préjuger la question. Pour notre part, nous ne pouvons nous persuader que des êtres divins personnels, que ce soient des dieux primitifs ou Dieu le Père du Christianisme, aient une existence autre que subjective. Certaines personnes, cependant, soutiennent que la vérité de la croyance « centrale » de la religion est suffisamment prouvée par le fait que la religion a persisté sous diverses formes au cours de l'histoire de l'humanité et qu'elle a porté de riches et abondantes moissons. Ces personnes nous disent que la théorie « naturaliste » de l'origine des dieux doit être rejetée parce qu'entre autres défauts elle a celui de « faire des croyances religieuses un système d'images hallucinatoires », « un cauchemar d'esprits inexpérimentés », « une erreur, nous dit-on, et particulièrement un système organisé d'erreurs qui ne saurait durer ». En fait, quand même les dieux n'auraient qu'une existence

1. Il existe sans doute des maladies de la Religion. Mais il serait aussi absurde de condamner la Religion à cause de ses anomalies qu'il le serait de proscrire la vie sexuelle à cause des perversions qu'elle peut presenter.

subjective, quand même il n'y aurait en religion aucune intervention d'êtres divins, il n'en serait pas moins facile d'expliquer l'origine et la persistance de la religion ainsi que la haute valeur qu'on y attache. Passons en revue les services que la croyance en l'existence de dieux d'ailleurs imaginaires rendrait à l'humanité. Ces services ou avantages peuvent se diviser en deux grandes catégories : Ceux que le croyant s'attend à retirer de son culte; ceux qu'il n'attend ni ne cherche.

1° Avantages attendus par l'adorateur.

a) *Le contrôle exercé sur la Nature.* — Production de la pluie, protection contre la foudre, direction sûre de la flèche vers son but, etc. Les dieux du sauvage n'ayant aucune existence objective il s'ensuivrait l'absolue inefficacité de sa religion, s'il était vrai que toute la valeur de cette dernière par rapport à l'homme primitif consistât dans les résultats matériels, extérieurs indiqués plus haut. Or il ne serait pas facile de prouver cette inefficacité ! Est-il nécessaire de rappeler au lecteur qu'aujourd'hui encore dans des églises chrétiennes on fait des prières pour obtenir de la pluie ? En fait il arrive que la pluie suit de plus ou moins près ces cérémonies propitiatoires, de même il n'est pas rare que des offrandes faites pour le succès d'une chasse soient récompensées — en apparence — suivant l'attente du dévot chasseur.

b) *L'action des dieux et des esprits sur le corps et sur l'esprit humains.* — Ici abonde ce que le sauvage doit regarder comme des preuves incontestables de l'efficacité de sa religion. Que la cause de ces effets soit subjective, c'est ce qui nous importe peu pour le moment. En tout cas la Science n'hésite pas à déclarer que la plupart de ces effets s'expliquent par l'action de l'esprit sur le corps. La suggestion agit puissamment sur le crédule et impressionnable sauvage. Il n'est pas douteux que grâce à son action les « medicine men » accomplissent maintes cures. A propos de tribus du Détroit, Davenport raconte ce qui suit : « Voici en quoi consiste leur méthode pour le traitement des maladies :

« Les membres du culte revêtus d'un costume de cérémonie tournent en cercle autour du patient en s'agitant convulsivement. Le praticien agite un morceau d'étoffe devant le patient en l'éventant

doucement et, tout en soufflant, il se met en devoir d'expulser la maladie hors du corps, en remontant des pieds vers la tête. Son assistant se tient prêt à saisir la maladie avec le morceau d'étoffe lorsqu'elle s'échappera de la tête! Et ils ne manquent pas de se vanter de maintes cures qu'ils ont réellement opérées[1]. » Curr nous affirme — et aucun psychologue n'hésitera à le croire — que parmi les indigènes de Victoria des gens qui se savaient condamnés à mort par des pratiques de magie n'ont pas tardé à dépérir et à succomber[2]. On ne doutera pas davantage, si on est un psychologue, de ce que raconte Howitt : Parlant de l'habitude que les « medicine men » de certaines tribus ont d'assommer un individu quelconque afin de le rendre insensible et de lui enlever la graisse du rein pour s'en servir dans des préparations magiques, cet auteur écrit : « Dans le tribu des Kurnai des gens sont morts parce qu'ils croyaient qu'on leur avait enlevé la graisse ».

Codrington rapporte le fait suivant : « Edwin Sakalraw de Arra m'a raconté une scène frappante à laquelle il a lui-même assisté. Un homme de cette île était connu comme ayant préparé un *tamatetiqa* et il avait déclaré son intention de le lancer contre son ennemi lors d'une certaine fête dont la date approchait, mais il ne voulait pas dire qui il s'apprêtait à tuer de peur que quelque ami de son adversaire n'achetât un contre-charme du sorcier qui avait préparé le *tamatetiqa*. Afin d'ajouter encore à la force de la décharge magique, il s'était livré, avant la fête en question, à un jeûne si prolongé que le jour venu, il n'avait plus la force de marcher. Une fois le peuple assemblé, notre homme se fit porter et poser à terre au premier rang de l'endroit où les danses se tenaient. Tous les hommes présents savaient que l'un d'eux était destiné à être tué et chacun pouvait se demander : sera-ce moi ou un autre? — Lui, tandis que les danseurs passaient rapidement en cercle devant lui, se tenait assis là, vraiment terrible à voir, noir de saleté, squelettique, sa tamatetiqa entre ses doigts crispés retenue avec son pouce, ses bras tremblants étendus, ses yeux chassieux guettant son ennemi. Pas un des assistants qui ne frémit en lui-même lorsqu'il

1. Davenport, F. M., *Primitive Traits in religious Revivals*, Macmillan (1905), p. 36; Extrait du *Fourteenth Annual Report of the amer. Bureau of Ethnology*, p. 731.

2. Curr E. M., *The Australian Race*, vol. III, p. 547 cité dans Frazer, *The Golden Bough*, 3e éd., vol. I, p. 13.

arrivait en dansant auprès de lui. L'attention de la foule entière était fixée sur lui. Au bout d'un instant, étourdi, ébloui par le vertige de sa faiblesse, par le mouvement rapide des danseurs et par le bruit, il prit un homme pour un autre : il leva son bras et ôta son pouce — l'homme qu'il visait tomba tout à coup sur le sol et les danseurs s'arrêtèrent. Alors il s'aperçut de son erreur et grand fut son désespoir. Quant à l'homme qui était tombé à terre, il était sur le point d'expirer, mais quand on eut réussi à lui faire comprendre qu'on ne lui voulait pas de mal, il reprit courage et se remit à vivre. Nul doute qu'il ne fût bel et bien mort si le malentendu n'avait été connu [1].

Si la conduite religieuse semble parfois, grâce à des coïncidences, avoir une action sur la nature inanimée, si d'autres fois elle a réellement une action sur les corps humains — cela par suggestion et non, comme le sauvage le croit, par l'intervention d'esprits — peut-on demander à l'homme non civilisé de regarder comme illusoire sa croyance en l'existence objective des dieux qu'il adore?

2° Résultats de la religion qui ne sont ni cherchés ni attendus.

Pour expliquer la permanence de la religion, il suffirait peut-être des avantages que nous venons d'illustrer, mais ils sont loin d'en représenter toute la valeur. Les plus importants des sous-produits à considérer sont :

a) *La satisfaction de la Volonté de puissance et du désir de considération sociale.* — Le prêtre est le médiateur entre les forces mystérieuses, supérieures et ses semblables. Son sentiment de familiarité avec ces forces, la crainte, la vénération, le respect avec lesquels il est regardé par le peuple ne sont pas des valeurs imaginaires — même si on admet l'irréalité de ses dieux.

b) Moins apparente peut-être, mais non moins importante est *l'excitation mentale* produite par l'idée que des spectres, des ancêtres devenus des héros, des esprits et des dieux vivent invisibles dans le voisinage des hommes. Cette excitation s'exerce aussi bien sur les sentiments que sur l'intelligence. La seule croyance en cette existence invisible d'êtres mystérieux et puissants, bons et mauvais,

1. Codrington R. H., *op. cit.*, p. 205-206.

excite l'imagination, met en jeu les facultés rationnelles et fournit à l'attention des objets grâce auxquels les forces cachées de l'intelligence peuvent être appelées comme auxiliaires dans le combat pour l'existence. De plus, en tant que les dieux sont regardés comme des êtres bienveillants, la croyance en eux engendre un sentiment de sécurité et d'optimisme dont la valeur dynamique est considérable. Chez les civilisés, Dieu devient le Grand Consolateur.

Cette valeur dynamique de la croyance religieuse compte parmi les facteurs les plus importants du développement de la race humaine. C'est elle qui tend à maintenir la Religion en vie — indirectement par l'effet de la sélection naturelle et directement par l'excitation stimulante que produit la croyance en un monde invisible.

c) Dès l'origine les dieux ont exercé une *influence moralisatrice* puisqu'ils incorporent l'idéal de la communauté. Ainsi ils ont été et sont encore de puissants facteurs dans le travail de socialisation, soit qu'ils aient ou non une réalité objective. Ce pouvoir unificateur et socialisateur de la Religion n'a peut-être jamais été mis en lumière d'une façon aussi frappante que chez les anciens Hébreux et, à une époque moins reculée, au cours de la réorganisation chrétienne de l'ancien monde.

Si l'on a suivi notre argumentation, on verra comment la seule croyance en des dieux est, par les résultats qu'elle peut produire, capable de faire de la Religion un facteur de la plus haute importance biologique si nous pouvons donner à ce terme sa plus large acception.

Grâce à ses résultats inattendus et non ambitionnés, la Religion a survécu en dépit de son impuissance répétée à exaucer les prières de ses fidèles, en dépit même des doutes intellectuels qui, surtout dans les dernières phases de son développement, se sont élevés contre elle.

La conception de religion qui vient d'être exposée peut sembler prêter au reproche de grossier utilitarisme. Quelques personnes nous objecteront que, bien loin d'être une méthode pure et simple de protection et d'agrandissement personnels, la religion est la source des plus pures et des plus hautes aspirations du cœur humain; ils mentionneront la vénération, la résignation, l'abnéga-

tion comme étant l'essence véritable de la piété. Mais pourquoi interpréterait-on l'expression que nous avons employée « satisfaction de besoins, de désirs » comme se rapportant uniquement aux besoins et aux désirs les plus bas? Le sacrifice de soi, l'abnégation comme idéal n'est pas incompatible avec l'accroissement de soi dans l'acception large que nous donnons à ce mot. Ce terme indique plus tôt deux aspects, l'un positif et l'autre négatif du seul et même processus vital. En effet, si certaines impulsions et certains désirs doivent être encouragés et cultivés, d'autres devront être étouffés. Si le Bouddhiste déclare la guerre au désir pour se libérer des misères de l'avatar, de la maladie, de la vieillesse, du chagrin et de la mort, c'est en vue de goûter la paix infinie du Nirvana. Si le chrétien pratique le renoncement de la chair, c'est afin que l'esprit puisse vivre. L'ascète dans ses cruelles mortifications manifeste une avidité aussi intense que celle du plus âpre des prêteurs à la petite semaine. Mais l'objet de leur avidité est différent, l'un a la convoitise des choses de ce monde, l'autre a faim des choses spirituelles. Ceux qui, comme Tiele, regardent l'adoration comme l'essence de la religion doivent reconnaître que l'adoration implique « un désir de posséder l'objet adoré, de pouvoir le dire sien ». Le but auquel aspire le chrétien doit se définir en termes à la fois d'abnégation et d'accroissement; ces termes correspondent respectivement à l'aspect social et à l'aspect individualiste de la religion[1].

Dès lors la religion comme le reste de la vie a pour objet la satisfaction de besoins physiques et spirituels, individuels et sociaux, égoïstes et altruistes de l'humanité.

Les trois prières que l'on va lire si différentes qu'elles soient entre elles appartiennent du même droit à la vie religieuse : « Je désire tuer un Pawnee! Je désire ramener des chevaux à mon retour. J'ai envie de jeter à terre un ennemi! Je te donnerai une chemise et une robe de calicot, ô Wakanda! Je te donnerai aussi une couverture si tu me laisses revenir sain et sauf après avoir tué un Pawnee[2]. »

1. « Sacrifice de soi est en même temps conservation de soi, c'est-à-dire du moi idéal; en effet c'est affirmer mon moi de la façon la plus fière que de me sacrifier, que d'exposer ma vie en luttant pour un bien que je place plus haut que ma vie. » Paulsen, *A System of Ethics*, p. 389.

2. Dorsay, G. Owen, A Study of Siouan Cults, *Eleventh amer. Report Bureau of Ethnology*, 1889-90, p. 376.

« Si Dieu est avec moi et me garde pendant ce voyage que je fais, s'il me donne du pain à manger, des habits pour me vêtir, et si je retourne en Paix à la maison de mon Père, alors l'Éternel sera mon Dieu ; cette pierre que j'ai dressée pour un monument sera la maison de Dieu et je te donnerai la dîme de tout ce que tu me donneras[1]. »

« Que ta volonté et non la mienne soit faite [2]. »

L'intention de tous les vrais inventeurs en religion est bien exprimée par les mots attribués au Christ. « Je viens afin que les brebis aient la vie et qu'elles soient dans l'abondance. »

La fin de la Religion étant ainsi de maintenir et de perfectionner la vie, c'est du point de vue « biologique » que nous devrons la considérer pour obtenir les plus larges et les plus féconds résultats. Envisagée sous cet aspect, la religion apparaît comme une part de la lutte pour la vie — la part qui comprend les relations avec des pouvoirs psychiques suprahumains, réels ou imaginaires.

Dans les premiers stades de la religion, quand l'individu est encore comme perdu au sein de la tribu, les dieux sont avant tout des dieux « nationaux » et la fin de la religion est nationale. Pendant cette période l'activité religieuse tend vers la préservation et l'accroissement de la communauté. Plus tard, alors que l'individu a pris plus clairement conscience de sa personnalité, la religion peut devenir individualiste. A ce moment elle est constituée essentiellement par des expériences subjectives, internes. Elle aspire à établir la paix intérieure par le triomphe des impulsions et des tendances les plus hautes. Chez les personnes vivement sensibles aux valeurs morales, ce conflit intérieur absorbe la plus grande partie de leur attention. Même, dans des circonstances particulières, de graves crises peuvent en être le résultat. Ce travail d'adaptation psychologique interne ainsi que nous l'avons appelé ailleurs est sans aucun doute de l'importance la plus essentielle dans le développement de la société moderne.

Mais aussi bien dans une phase communiste que dans une phase individualiste, la religion, dès que l'on en définit la fin par la conservation et l'accroissement du moi, implique les deux orientations

1. Jacob marchandant pour obtenir l'assistance de Jéhovah. *Genèse*, XXVIII, 20-22.
2. Jean, X, 10.

que les instincts vitaux suivent nécessairement chez des individus vivant en société : amour de soi et amour des autres : égoïsme et altruisme.

C'est pourquoi la religion devrait être considérée comme une part fonctionnelle de la vie, comme étant dans le combat pour la vie ce mode de conduite qui met en œuvre des pouvoirs psychiques que nous disons être surhumains et d'ordinaire personnels. Dans ses manifestations objectives la religion apparaît comme constituée par des attitudes, des rites, des credo : dans son expression subjective, elle consiste dans les impulsions, les désirs, les intentions, les émotions et les idées associées avec les actions et les institutions religieuses. Conformément à ce point de vue biologique, le ressort nécessaire et naturel de la vie religieuse, aussi bien que de la vie non religieuse, est le vouloir-vivre sous toutes ou sous quelques-unes de ses multiples formes. Les expressions courantes « sentiments religieux », « désirs religieux », « fin religieuse » peuvent induire en erreur si on entend désigner par là des expériences affectives spécifiques ou des désirs et des fins distincts. C'est la croyance en différentes espèces de pouvoir qui a rendu possible la différenciation de types de conduite et en particulier la division en vie séculière et en vie religieuse. L'existence objective de divinités personnelles ou de pouvoirs psychiques équivalents est une supposition nécessaire à la religion ; mais la croyance en leur existence suffit amplement pour expliquer la place importante que la religion a occupée et occupe encore parmi les facteurs du développement de l'humanité.

*
* *

L'effort obstiné que l'humanité déploie pour maintenir sa vie et réaliser ses fins idéales à l'aide de forces d'origine religieuse a eu pour conséquence d'introduire dans la religion des attitudes et des états de conscience particuliers qui favorisent la poursuite de ses fins. Méditation, contemplation, acte de foi, transe, extase, ce sont là autant d'états de conscience qui ont été essayés et choisis empiriquement et incorporés au nombre des pratiques religieuses à cause de leur efficacité, efficacité due à l'extrême suggestibilité que provoquent ces états.

La religion n'est jamais pure. — En d'autres termes, les pratiques

religieuses publiques sont toujours mêlées avec des modes d'activitén on religieux. Il y a très peu d'activités humaines qui dérivent d'un seul motif ou qui n'impliquent qu'un seul moyen d'atteindre le but qu'elles se proposent. Le motif originel d'un concours hippique est d'exposer de beaux spécimens de cheval et d'en accroître la valeur esthétique et pratique. Mais un concours hippique sert en fait à plusieurs autres fins au rang desquelles des fins de nature mondaine et sociale. La mort d'une personne peut donner lieu à un service commémoratif, mais elle peut aussi, comme dans le cas historique de Marcus Valerius Levinus, devenir l'occasion de longues orgies.

Il n'y a probablement pas d'activités qui soient aussi chargées d'apports étrangers que l'activité religieuse. Ce fait est d'une importance considérable. En effet, non seulement il tend à voiler la nature réelle de la religion, mais aussi à lui faire attribuer certains résultats qui sont, en réalité, dus entièrement ou en partie à ces éléments associés. Ainsi naît une idée exagérée de la valeur de la religion. Je me propose d'illustrer brièvement ce groupement d'activités disparates autour de la religion.

La tentative d'atteindre par deux modes différents de conduite un seul et même but a pour résultat chez les peuples primitifs l'association bien connue de la magie et de la religion. Toutes deux s'interpénètrent si étroitement que beaucoup de ceux qui étudient la religion primitive n'ont pas su les séparer et se sont formés ainsi des notions fausses de l'une et de l'autre.

Parmi les Indiens de l'Amérique du Nord, des pratiques religieuses se trouvent associées avec des fonctions compliquées de nature non religieuse et ayant pour but des plaisirs sociaux et esthétiques.

Nous en trouvons un bel exemple dans le chant Navajo dit chant de la grande Montagne[1]. La destination de ces longues cérémonies, à savoir de guérir la maladie, est difficile à retrouver sous le grand nombre d'additions mises là pour le plaisir. Pendant une grande partie des neuf jours on ne songe plus à la guérison de la maladie et les indigènes s'amusent de différentes façons. Parmi les chants qui n'ont pas de relation directe avec les cérémonies religieuses et

1. A Mountain Chant, Dr. W. Matthews, *Fifth Annual Report Bureau Ethnol.*, 1883-1884, p. 379-467.

magiques on peut citer le *Douzième Chant du Tonnerre* qui est une effusion de caractère purement poétique :

La voix qui embellit les terres!
La voix là-haut,
La voix du tonnerre
Dans le nuage noir,
Elle résonne encore, encore,
La voix qui embellit les terres!
La voix qui embellit les terres!
La voix d'en-bas;
La voix de la sauterelle
Parmi les plantes
Elle résonne encore, encore,
La voix qui embellit les terres!

Le type ordinaire du culte hébreu était essentiellement social, car dans l'antiquité la religion était plutôt l'affaire de la communauté que celle de l'individu. Un sacrifice était une cérémonie publique accomplie par une commune ou un clan, et les particuliers avaient l'habitude de réserver leurs offrandes pour les fêtes annuelles, satisfaisant dans l'intervalle leurs sentiments religieux au moyen de vœux dont ils remettaient l'accomplissement à l'époque du festival religieux. Alors les foules affluaient de tous côtés dans le sanctuaire, vêtues de leurs plus beaux atours, marchant joyeusement aux accents de la musique et portant avec elles, non seulement les victimes désignées pour le sacrifice, mais aussi des provisions de pain et de vin pour en faire festin. La loi de la fête était la plus franche hospitalité; aucun sacrifice n'était complet sans la présence d'hôtes et de généreuses portions étaient distribuées à tous ceux, riches et pauvres qui faisaient partie des connaissances du sacrifiant. La gaieté générale dominait, on mangeait, on buvait, devant son Dieu... Partout nous voyons le sacrifice comporter ordinairement une fête... En fait l'identité des solennités religieuses et des festivités périodiques peut être considérée comme le caractère déterminant de la religion ancienne en général[1]...

Partout des cérémonies religieuses ont constitué le noyau autour duquel se sont groupées les attractions les plus variées, surtout celles qui demandent un grand concours de population[2].

1. Smith, W. Robertson, *The Religion of the Semites*, p. 236-237.
2. Voir le festival du mois *Quecholli* chez les anciens Mexicains, H. H. Bancroft, *Native Races*, vol. II, p. 334 et suiv. Au sujet de la Grèce ancienne, cf.

C'est des hymnes chantés aux fêtes d'Apollon que naquit la comédie, et la tragédie suivant Aristote [1] eut la même origine. Ce qui était vrai dans l'antiquité l'est encore aujourd'hui. William James comparant le Protestantisme avec le Catholicisme écrit : « Ce dernier offre à la fantaisie des pâtures et des ombrages si abondants, il a tant de cellules avec tant de variétés de miel, il est si indulgent dans ses appels multiformes à la nature humaine qu'à des yeux catholiques le Protestantisme fera toujours l'effet d'un asile d'indigents [2]. » Et cependant dans le culte protestant même, le plaisir esthétique est pour beaucoup de gens la principale attraction. Un de mes correspondants m'écrit par exemple. « Bien que je ne sois pas du tout musicien la musique religieuse m'émeut puissamment. C'est une souffrance physique et un ravissement exquis qui me cause une excitation ou une dépression extrême. » Chez les protestants l'intérêt pour la religion ne saurait se mesurer exactement d'après la fréquentation des églises. Plus d'un esprit sérieux a présenté les églises américaines comme de simples clubs sociaux. Cependant les fidèles et même les autres attribuent à la religion tout le bien que font les associations religieuses.

Aussi longtemps qu'elle existera, c'est la religion qui nous fournira le meilleur exemple de ce synergisme par lequel des tendances multiples s'associent et collaborent; aussi la majorité des gens continuera-t-elle à se faire des illusions aussi bien sur la valeur de la religion elle-même que sur celle de ses doctrines.

Cette tendance à combiner ensemble des plaisirs et des attraits de caractère différent est naturelle et spontanée, mais elle a fréquemment été cultivée et renforcée de propos délibéré. En effet, n'est-il pas dans l'intérêt de la Religion d'utiliser tous les moyens auxiliaires possibles? C'est là un point qu'on peut accorder sans aller aussi loin que von Hartmann quand il nous dit : « L'admission de l'art dans les services religieux n'a jamais été qu'un appât séculier jeté à la grande masse, chez qui le sentiment religieux n'est pas par lui-même assez vigoureux pour alimenter la dévotion et la contemplation [3] ». J. LEUBA.

A. Mommsen. *Feste der Stadt Athen*, 1888, p. 349 et s.; P. Foucart, Le Culte de Dyonysos en Attique, *Mém. de l'Institut National*, XXXVII, Part II, p. 107, 113-121.

1. Aristote, *Poétiques* vol. IV.
2. William James, *The Varieties of religious Experience*, p. 461.
3. Eduard von Hartmann. *Die Religion der Zukunft.*

L'OUBLI ET LA PERSONNALITÉ

On a beaucoup étudié la mémoire ; on a relativement donné peu d'attention à l'oubli[1]. Croit-on, sur la foi de l'adage *Contrariorum eadem est scientia*, que la connaissance de l'une entraîne celle de l'autre? Ce serait fort s'abuser. L'expérience ou la science du bonheur n'équivaut pas à celle de la souffrance; elle l'exclurait plutôt. Celle de la mémoire n'implique pas davantage celle de l'oubli.

L'oubli et le souvenir sont sans doute solidaires, sont fonction l'un de l'autre. Mais le rapport qu'ils ont entre eux n'éclaire pas leur nature. On peut connaître un de ces phénomènes, son rapport avec l'autre et avoir tout à apprendre de cet autre. En fait on sait si peu ce que c'est que l'oubli qu'il sera prudent de le définir et d'indiquer comment on l'entend ou on doit l'entendre.

Tout d'abord, si le souvenir a pour condition l'oubli, l'oubli n'a pas moins pour condition le souvenir. Quand, par suite de la distraction, de la préoccupation ou de toute autre cause d'inhibition psychique, un fait qui aurait dû faire impression passe inaperçu et que nous constatons par après qu'il n'en reste aucune trace dans l'esprit, nous ne disons pas et nous ne devons pas dire que nous l'avons *oublié*. L'oubli, en effet, n'est pas le simple défaut de conservation ou absence de souvenir; il est la fuite ou disparition du souvenir. Je ne puis oublier un fait si je ne l'ai pas d'abord perçu : *ignoti nulla oblivio*. L'oubli est une perte, un apauvrissement; il suppose donc une richesse ou acquisition préalable. Il est une brèche faite dans les souvenirs; il n'est donc pas seulement le vide des souvenirs, la non-acquisition ou non-conservation.

Il n'est pas davantage le simple défaut d'évocation présente. Nous ne disons pas que le passé, ou tel passé, est oublié de nous, par

1. Signalons cependant un important ouvrage de Renda ; *L'Obio, saggio sull' attività silleittiva della coscienza*, in-12, Torino, Bocca, 1910, analysé par F. Paulhan in *Revue phil.* (nov. 1910).

cela seul que nous n'y pensons plus jamais; il faut, pour qu'il y ait proprement oubli, qu'il n'y ait pas seulement de notre part négligence à nous souvenir, mais impuissance à le faire et impuissance éprouvée, constatée; pour que je puisse dire que j'ai vraiment enterré ou aboli en moi le passé, il ne suffit pas que je l'écarte toujours, systématiquement et avec succès, de mon esprit, il faut que, faisant effort pour m'y replonger, je ne puisse plus le ressaisir, et que je me rende compte que je l'ai perdu irrémédiablement et sans retour.

Il y a donc oubli, non quand les impressions ne se gravent pas en nous, mais quand, s'y étant une première fois gravées, elles ne peuvent plus réapparaître à notre appel. En d'autres termes, c'est l'impuissance à se rappeler bien plutôt que l'impuissance à conserver ou à retenir qui constitue l'oubli. On pourrait le définir une volonté de se souvenir ou effort d'évocation qui n'aboutit pas. Il faut y faire entrer encore un sentiment de dépit, de malaise intellectuel. La mémoire nous manque au moment où nous comptions et nous nous croyions en droit de compter sur elle. Nous disons qu'elle nous « trahit » et le mot est juste. Elle trompe en effet notre confiance : l'oubli est un phénomène anormal qui ne devrait pas se produire et qui se produit contre les lois ordinaires de la pensée, qui par suite nous trouble, nous surprend, nous déconcerte.

L'anomalie de l'oubli est si bien sentie que quelques esprits se refusent à croire que l'oubli soit jamais réel et profond; ils ne lui reconnaissent pas le droit d'être et ils nient qu'il soit, au moins sous une forme définitive et absolue. Ils prétendent que tous les états du moi, dûment enregistrés, tous les souvenirs se conservent indéfiniment et que ceux qui semblent évanouis demeurent latents, toujours prêts à renaître[1], et ils en donnent comme preuve le retour à la conscience dans des circonstances exceptionnelles (agonie, fièvre cérébrale) de souvenirs qui, à l'état normal, semblent totalement abolis,

1. « Il est une chose certaine pour moi, dit Quincey (*Confessions d'un Mangeur d'opium*) : rien ne tombe dans un oubli parfait; les traces une fois imprimées dans la mémoire sont indélébiles. Mille circonstances peuvent et doivent interposer un voile entre la conscience actuelle et les secrètes inscriptions de l'esprit; mais, voilée ou découverte, l'inscription subsiste indéfiniment: c'est ainsi que les étoiles semblent disparaître avant la lumière ordinaire du jour, mais nous savons que c'est cette lumière qui s'étend devant elle comme un voile: qu'elles attendent, pour redevenir visibles, que cette lumière du jour qui les obscurcit se retire à son tour » (trad. Descreux).

ou les progrès rapides de la rééducation de la mémoire, alors qu'elle semble à jamais éteinte (le *relearning*). Une telle opinion est au moins plausible; cependant, comme elle est purement théorique, comme elle reste et semble destinée à rester une hypothèse invérifiable, nous ne nous y arrêterons pas. Disons seulement que la preuve de l'oubli définitif ne peut jamais être faite, que le doute au moins subsiste sur la possibilité pour la mémoire de réparer ses pertes, si étendues qu'elles soient, si aiguë aussi que soit la conscience qu'on en a, je veux dire, si incapable qu'on se sente présentement de ranimer les souvenirs éteints. Pour qu'on fût sûr qu'on ne retrouvera jamais des souvenirs donnés, il faudrait, en effet, ou qu'il n'y eût pas eu, à l'origine, enregistrement des impressions reçues (et cet enregistrement peut se faire, en quelque sorte, à notre insu, dans les moments de la distraction la plus forte) ou qu'une abolition complète de l'intelligence fût survenue depuis la formation des souvenirs, car, tant que l'intelligence subsiste, elle peut, à un moment donné, quand ce ne serait que dans des crises d'exaltation, rentrer en possession de ses acquisitions passées et les retrouver toutes, présentes à la fois.

Conclurons-nous donc que l'oubli est toujours *accidentel* et *momentané?* Nous serions tenté d'aller jusque-là. Mais il faut distinguer les cas. L'oubli a ses espèces ou plutôt ses degrés. Tel oubli mérite à peine ce nom. Je fais vainement effort pour me rappeler un fait; quelques instants après, quand je n'y pense plus, il me revient. Je dis que, dans ce cas, il n'y a pas véritablement oubli ou que l'oubli, s'il existe, est normal et n'a point ce caractère déconcertant et étrange dont je parlais plus haut. Il trouve son explication naturelle et simple dans ce fait qu'on n'a pas pris le soin ou le temps de réaliser les conditions du rappel; il ne provient pas de l'incapacité où l'on serait de réaliser ces conditions.

Le criterium de l'oubli est, selon nous, l'échec du souvenir, quand sont réunies toutes les conditions dans lesquelles le souvenir doit normalement se produire, quand concourent toutes les circonstances favorables à son éclosion. Si ce criterium paraît négatif, trop général et vague, nous pouvons lui trouver un équivalent positif, le rendre concret et précis. Nous dirons : il y a oubli, quand, les circonstances matérielles, dans lesquelles un fait s'est produit, étant rappelées ou même reproduites (comme dans le cas classique

de la reconstitution d'un crime, pour amener l'accusé à se trahir), on ne peut se rappeler ce fait et on s'y efforce en vain. Ainsi, d'une part, je veux me rappeler un événement que je sais s'être réellement produit et de l'autre, tout contribue à me le rappeler : le lieu où je suis et qui est, je suppose, celui où cet événement s'est passé, le récit détaillé et précis qu'on m'en fait, et qui doit me mettre plus que sur la voie; je veux me rappeler, par exemple, une entrevue qu'on m'affirme que j'ai eue avec telle personne et on me met en présence de cette personne ou on me montre sa photographie, et cependant je m'interroge en vain et j'interroge en vain les circonstances évocatrices; je ne puis faire surgir le souvenir cherché; il fuit et se dérobe. Devant une défaillance aussi réelle et aussi démontrée de la mémoire, mon esprit se trouble et s'effare;il en vient à douter de lui-même, il se sent atteint parce que son mécanisme ne joue plus. Je serais soulagé, mon malaise serait moindre, si quelque cause naturelle, connue, fût-ce d'ordre morbide, comme l'ivresse, la fatigue, la dépression nerveuse, pouvait rendre compte d'une telle inhibition psychique. Ce qui me dépite et me confond, c'est de sentir ma mémoire rebelle à tous les appels du vouloir, à toutes les associations d'idées, à toutes les sollicitations du dehors, alors que je suis ou crois être (et suis fondé à le croire) dans la plénitude de mon être mental, sain de corps et d'esprit, en possession de toutes mes facultés.

On pourrait se livrer, au sujet de l'oubli, à ce jeu d'esprit des dialecticiens qui consiste à souligner les étrangetés d'un phénomène et à prouver que la notion en est incompréhensible : c'est ce qu'a fait saint Augustin dans le livre X des *Confessions* auquel je renvoie les amateurs de ces subtilités logiques. On pourrait soutenir par exemple que l'oubli n'est pas un état, mais une *privation*, qu'il n'est donc pas directement perçu, qu'il n'est pas même perceptible, qu'il n'est connu que par opposition aux états remémorés ou actuels, que comme une place laissée vide entre ces états et que ceux-ci font ressortir, signalent, indiquent ou font supposer. Mais on prouverait aussi bien par un tel raisonnement qu'on ne peut pas éprouver la faim ou la soif, attendu qu'elles ne peuvent être l'une et l'autre qu'un sentiment de privation ou de manque. En réalité, un esprit, par ailleurs maître et possesseur de son savoir, fonctionnant régulièrement, a parfaitement conscience de son

impuissance et de ses lacunes sur un point particulier de son domaine cognitif et c'est en cela précisément que consiste l'oubli.

Il suit de là que l'oubli est une atteinte portée à l'intégrité de la pensée, qu'elle en dérange l'équilibre. C'est ce qui est en effet, selon nous, son caractère essentiel, c'est ce qui en constitue la gravité. Si un détail insignifiant de notre vie passée vient à être oublié, nous ne voyons rien là que de naturel et nous nous en félicitons plutôt. Mais si le fait qui nous échappe est de ceux qui doivent entrer dans la trame de notre pensée, que nous avons un intérêt vital à retenir, l'oubli nous apparaît alors comme une *deminutio* ou un amoindrissement de notre moi; ce n'est pas seulement le fait en question, c'est nous-mêmes que nous ne *reconnaissons* plus. Leibniz juge admirable de vérité la comparaison qu'on établit entre le sommeil et la mort; la comparaison de la mort à l'oubli serait, à ce qu'il semble, plus saisissante encore, car l'oubli est un anéantissement partiel de notre être et de notre pensée, qui présente cette particularité d'être senti; il est en quelque sorte une mort consciente, une mort à laquelle nous assistons éveillés et vivants. Au surplus, l'une de ces comparaisons revient à l'autre, si le sommeil est considéré comme un temps d'oubli.

Il suit de là encore que l'oubli peut avoir et semble même par nature destiné à avoir un caractère dramatique, presque douloureux, poignant. En voici un exemple. Une personne déclarait, au cours d'un procès, qu'elle ignorait, non l'existence, mais le contenu du testament de son père. Elle était d'une entière bonne foi. La partie adverse la confondit en produisant ce testament copié de sa main. Elle fut fort troublée de se découvrir capable, sinon coupable, d'un oubli qui semblait entacher son honneur et la convaincre de mensonge. Elle s'expliquait d'ailleurs sans peine comment cet oubli compromettant, inouï, avait pu se produire. Elle avait copié le testament à la demande de ses parents; elle l'avait fait machinalement, sans réfléchir sur le moment à l'importance de cet acte ni à l'intérêt qu'il y avait pour elle à en retenir les clauses; elle ne pensait pas alors qu'elle aurait à s'y référer un jour. L'oubli dans ce cas n'en est pas moins grave, parce que le sujet sent qu'il n'aurait pas dû se produire et ne comprend pas, n'admet pas qu'il se soit produit, étant donnés son propre caractère, les habitudes de son esprit et la nature des choses oubliées.

Nous avons ici réunis tous les caractères de l'oubli véritable ou proprement dit : il est définitif et complet ; il porte sur un fait précis, mais il n'en intéresse pas moins la personnalité tout entière et c'est pourquoi il l'affecte si profondément : il l'intrigue comme une anomalie de sa pensée ; il l'inquiète par le sentiment qu'il lui donne de la légèreté de son esprit, des défaillances de son attention ; il lui révèle l'insécurité de son être mental et la fragilité de cette trame qui compose sa vie. Un seul oubli avéré ne suffit-il pas en effet à compromettre, ne met-il pas en question cette continuité psychique, dont nous sommes à bon droit si jaloux et si fiers, et qui constitue notre moi?

Il suit de là enfin qu'il y a sans doute plusieurs sortes d'oubli, mais qu'il n'y en a point qui ne se rapporte à la personnalité ou à la vie psychique totale, et que celui-là même qui porte sur un fait particulier ne laisse pas d'avoir une signification et une portée générales, puisqu'il est par définition la non-reconnaissance d'un fait antérieurement entré dans la conscience et ayant fait un moment partie de la synthèse psychique.

L'oubli peut donc être regardé comme une simplification de la conscience ou un amoindrissement du moi. Ainsi entendu, il est, suivant les cas, tantôt avantageux et normal, tantôt désastreux ou pathologique.

Il est normal quand, au lieu de porter atteinte à l'intégrité du moi, il est l'acte, instinctif ou réfléchi, par lequel le moi réalise heureusement son unité, se défend contre la multiplicité des impressions confuses, se désencombre et jette du lest. Il est des pertes en effet qui sont des gains, à savoir les simplifications utiles, les sacrifices nécessaires. L'oubli n'est donc pas toujours la négation ou le contraire de la mémoire ; il en peut être la condition, comme la désassimilation est la condition de la vie. Plus exactement, comme la vie comporte un double travail d'intégration et de désintégration, la pensée normale se compose, en proportions convenables, de souvenirs et d'oublis. Se souvenir, c'est choisir entre les phénomènes du passé, accueillir les uns et écarter les autres ; c'est donc systématiquement oublier tout ce qui est et doit rester en dehors de l'évocation présente. Se souvenir, c'est encore, non reproduire intégralement le passé, tel qu'il nous apparut, dans son désordre réel, mais en composer un tableau, simplifié et ordonné, « à la fois trompeur et exact

et qui tire son exactitude de l'illusion même » (Ribot). Il y a ainsi un oubli légitime, bien plus obligatoire, un allégement heureux et intelligent de la pensée, auquel il faut peut-être donner un autre nom, celui d'élimination ou d'abstraction.

L'oubli au contraire est pathologique, quand il est une perte sans compensation, quand il est une diminution pure et simple de la pensée, plus encore quand il compromet l'unité du moi, rompt l'équilibre mental, est un commencement de dissolution, de désorganisation psychique. Or c'est là, selon nous, l'oubli véritable ou proprement dit. Mais, de quelque façon qu'on l'entende, comme étant toujours de nature morbide, ou comme normal ou anormal suivant les cas, l'oubli est une altération de la synthèse psychique.

Si nous considérons l'oubli et la mémoire comme les deux aspects d'une même fonction mentale, nous dirons que la pensée normale ou parfaite serait celle qui n'oublie rien de ce qu'elle doit retenir et ne retient rien de ce qu'elle doit oublier. Qu'une telle pensée reste un pur idéal, c'est ce qui est trop évident; mais on ne laisse pas de s'en rapprocher quelquefois. Ainsi Pascal prétendait n'avoir jamais oublié aucune des choses qu'il s'était mis en tête d'apprendre et juré de retenir. Si l'empire de la volonté sur la mémoire poussé à ce point est exceptionnel et rare, il est peut-être plus ordinaire, pour ne pas dire normal, que la mémoire s'organise si bien d'elle-même et instinctivement qu'on soit fondé à croire que tout ce qu'elle retient valait d'être retenu et tout ce qu'elle oublie, d'être oublié. « Notre mémoire, a-t-on dit, ne s'encombre pas à la légère. Elle laisse d'elle-même échapper ce qui ne compte pas, ce qui doit couler comme l'eau qui, entre les doigts, s'échappe. Ce qu'elle retient, nous pouvons longtemps le méconnaître; un jour arrive où nous en apercevons la gravité[1]. » N'exagérons pas pourtant la valeur de cette remarque : cela s'appelle mettre les choses au mieux, et poser une loi théorique au nom d'une psychologie finaliste, qui juge que l'esprit fait bien tout ce qu'il fait. En réalité, la mémoire a ses imperfections; elle est même, entre nos fonctions, une des plus capricieuses et des plus mal réglées.

C'est qu'elle est une des plus complexes. Pour ne parler que de l'oubli, il est lié à l'évolution de la personnalité, il l'exprime ou la

1. H. Bordeaux, *La Robe de laine*, p. 199.

reflète, il en est la condition et l'effet. Le moi évolue, se développe, s'enrichit et se transforme sans cesse; or il ne peut accomplir des changements si profonds sans renier et abdiquer son passé, sans le rejeter loin de lui, sans en abolir jusqu'à la pensée importune. La méconnaissance ou mieux l'oubli du passé est la condition et le terme fatal de toute évolution, de toute installation dans le présent, *a fortiori* de toute espérance, de toute pensée tournée vers l'avenir. Supposons que nous gardions de notre vie écoulée une image fidèle et complète (et il est peut-être pour leur malheur des esprits ainsi faits) nous ne pourrions plus, sans regrets, sans remords ou sans honte, nous détacher de nos sentiments éteints, nous ne pourrions plus, sans souffrir au moins de la contradiction, nous défaire de nos pensées d'hier; pour notre évolution, il est bien plus rapide et plus sûr de cesser à la fois d'être et de nous rappeler ce que nous fûmes, de nous dépouiller entièrement de notre mentalité et de nos idées, de notre sensibilité et de nos affections passées. En fait, c'est un signe de raideur d'esprit de ne rien oublier. Quelle supériorité n'assurent pas, dans la lutte pour la vie et pour la paix intérieure, la souplesse, la légèreté qui permettent de passer d'une opinion ou d'un sentiment à un autre, sans avoir conscience du passage, sans le remarquer même après qu'il est franchi[1]!

On est tenté de croire qu'il y a des mémoires tendancieuses et des oublis volontaires, et sans doute il y en a, moins pourtant qu'il ne paraît! Ceux qui se défendent d'avoir jamais éprouvé les sentiments, défendu les opinions, que maintenant ils n'ont plus, ne sont pas toujours et nécessairement, en dépit des apparences, d'effrontés menteurs; ils sont relativement sincères dans leur attitude et se prennent à leur jeu, ou plutôt ils ont si bien changé qu'ils ne se connaissent plus eux-mêmes ni leurs sentiments; leur moi actuel exclut leur moi d'hier avec tous ses états; c'est en cela que consiste le phénomène de l'oubli. « Les hommes, dit Fénelon, sont médiocres en tout, pour le mal comme pour le bien. » Il faut donc croire que, lorsqu'ils se montrent sans rancune ou ingrats, lorsqu'ils pardonnent à leurs ennemis ou trahissent leurs amis, ils sont en cela, pour une bonne part, oublieux et légers et ne sont pas seulement tout dévoués et cyniquement dévoués à leurs intérêts. L'oubli, en effet, est

1. Cf. Nietzsche, *Par delà le Bien et le Mal*, p. 214 de la trad. franç. : « Bien heureux les oublieux, car « ils s'en tireront » même de leurs bêtises! »

l'accompagnement naturel d'un changement profond du moi et l'on peut conclure à un oubli réel partout où l'on est en droit de supposer un tel changement.

Il n'est pas besoin de recourir aux cas morbides pour trouver ce que M. Ribot appelle « la constitution de deux mémoires », s'excluant l'une l'autre, laquelle équivaut elle-même à la constitution de deux « moi ». Il n'est pas même besoin de supposer pour cela deux moi rivaux ou ennemis, il suffit de deux moi simplement autres ou différents. C'est ainsi que l'artiste ou l'homme de science, rentré dans la vie privée, oublie ses travaux. Il n'y a pas de fait plus constant et mieux établi. Il n'y en a pas non plus qui se prête mieux à l'analyse et qui ait été mieux analysé par les sujets eux-mêmes.

Laissons de côté le cas des savants, plus rare, moins bien établi et qu'on a cru pouvoir mettre, peut-être légèrement, sur le compte de la maladie, par exemple celui de Newton ayant oublié sa découverte du calcul différentiel et celui de Linné qui « prenait plaisir à lire ses propres œuvres et, quand il était lancé dans cette lecture, oubliant qu'il en était l'auteur, s'écriait : Que c'est beau! Que je voudrais avoir écrit cela! » Le phénomène est loin d'être exceptionnel; il se produit en dehors de la vieillesse et n'est donc pas un signe ou une preuve de dégénérescence. Nous en croyons ce savant qui « déclarait un jour à M. Léon Paschal que si par hasard, dans un examen, on l'interrogeait sur le contenu de ses propres œuvres, il serait embarrassé de répondre et courrait grand risque d'être recalé[1]. » Qui sait même si ce n'est pas par le caractère qui les rapproche le plus des œuvres littéraires, à savoir dans ce qu'ils ont d'original, de personnel, que les travaux scientifiques sont le plus fugitifs, sortent le plus vite de l'esprit du savant?

En tout cas, il y a avantage à étudier l'oubli exclusivement dans les œuvres littéraires, puisque c'est en celles-ci qu'il est le plus typique. Là en effet les témoignages sont abondants et concordent. Tout écrivain « oublie l'œuvre qu'il a produite » et cet oubli est « normal ». Car il ne s'agit pas d'œuvres composées « pendant une maladie aiguë », comme Ivanhoe, et entièrement oubliées ensuite, mais de celles qui furent écrites en état de santé parfaite, dans la pleine maturité de l'âge et tout le développement du talent. Les

1. Léon Paschal, Esthétique nouvelle, p. 233, Paris, *Mercure de France*, 1910.

écrivains les plus divers, ceux qui s'abandonnent à la fièvre de l'inspiration, aussi bien, mais pas plus que ceux qui travaillent dans le calme, Gœthe[1], Zola, les Goncourt[2], Gustave Flaubert[3], déclarent que l'œuvre achevée leur devient « étrangère », « indifférente »; ils s'en détachent, ils n'y pensent plus, ils l'oublient. George Sand a particulièrement bien observé et analysé ce phénomène; elle déclare qu'elle ne peut « en rien l'expliquer »; mais elle en note heureusement les particularités, les nuances, le caractère paradoxal et étrange.

... « J'eus à peine achevé mon premier manuscrit qu'il s'effaça de ma mémoire, non pas peut-être d'une manière aussi absolue que les nombreux romans que je n'avais jamais écrits (romans rêvés), mais au point de ne plus m'apparaître que vaguement. *J'aurais cru que l'habitude de préciser les êtres, les passions et les situations fixerait peu à peu mes souvenirs. Il n'en fut rien*, et cet oubli où mon esprit enterre *immédiatement* les produits de son travail n'a fait que croître et embellir. On peut me lire un volume de certains romans que je n'ai pas eu à revoir en épreuves depuis quelques semaines, sans que, sauf deux ou trois noms principaux, je devine qu'ils sont de moi. *Je me rappelle davantage les circonstances, même insignifiantes, au milieu desquelles j'ai écrit que les choses mêmes que j'ai écrites*, et, d'après le souvenir des situations où je me suis trouvée alors, je puis dire que le livre est plus ou moins réussi, plus ou moins manqué. Mais si l'on me posait à l'imprévu en critique devant mes propres ouvrages et qu'on m'en demandât mon opinion, je pourrais répondre de bien bonne foi que je ne les connais pas et qu'il me faut les relire avec attention pour en penser quelque chose[4]. »

On pourrait chercher la cause de cet oubli singulier dans la nature des choses oubliées et dire que les faits de la vie imaginative doivent naturellement sortir de l'esprit, pendant que les faits de la

1. Gœthe disait à Eckermann : « En général un ouvrage fini m'était indifférent, je ne m'en occupais plus et je pensais à quelque chose de nouveau ».

2. « C'est singulier, en littérature, la chose faite ne vous tient plus aux entrailles. L'œuvre que vous ne portez plus, que vous ne nourrissez plus, vous devient, pour ainsi dire, étrangère. Il vous prend de votre livre une indifférence, un ennui, presque un dégoût. C'a été notre impression de tous ces jours-ci. » Goncourt, *Journal*, 1er vol., p. 267.

3. G. Flaubert, *Correspondance*, 3e série, p. 234, 392. « Je suis enfin débarrassé de *Salammbô*... A présent le cordon ombilical est coupé. Ouf! n'y pensons plus! Il s'agit de passer à d'autres exercices — Quant à mon roman l'*Education sentimentale*, je n'y pense plus, Dieu merci! Il est recopié. D'autres mains y ont passé. Donc la chose n'est plus mienne. Elle n'existe plus, bonsoir! » Nous empruntons toutes ces citations à Léon Paschal, *ouv. cité*.

4. G. Sand, *Histoire de ma Vie*, t. IV, p. 144, édit. Calmann-Lévy.

vie réelle y restent, parce que les premiers, outre qu'ils n'ont jamais un intérêt vital et ne représentent qu'un attrait ou plaisir de luxe, n'ont rien dans la réalité qui les rappelle et que tout au contraire tend à les démentir et à les faire oublier. Mais cette explication, valable peut-être pour le commun des hommes, ne l'est point pour des esprits qui vivent autant et plus de la vie de l'art ou du rêve que de la vie réelle et qui ont des souvenirs aussi abondants et aussi précis, sinon plus abondants et plus précis, dans une de ces vies que dans l'autre.

On pourrait dire encore, semble-t-il, plus justement que c'est une nécessité pour l'écrivain d'oublier l'œuvre faite pour l'œuvre à faire et que sa devise est celle de Gœthe : « En avant par delà les tombeaux! » Mais cette explication n'est pas non plus recevable parce qu'il s'agit ici, non d'un oubli cherché, voulu ou seulement consenti, mais d'un oubli naturel et involontaire.

En réalité, il s'agit ici, si l'on peut risquer cette comparaison réaliste, d'un phénomène analogue à l'excrétion. L'esprit expulse naturellement ses produits élaborés, usés, les idées ou sentiments dont il a épuisé l'intérêt et pour lesquels il n'éprouve plus que de l'indifférence, de la satiété ou du dégoût. Aristote exprime une idée analogue dans un passage aussi célèbre qu'elliptique et obscur de sa Poétique, où il appelle κάθαρσις l'opération par laquelle l'âme se libère de la passion, en s'en donnant la représentation ou le spectacle, opération que le XVIIe siècle a désignée sous le nom de « purgation » des passions. Laissons de côté la thérapeutique morale attribuée à Aristote, laquelle est en dehors de notre sujet, ne retenons que le fait de la κάθαρσις ou libération du sentiment par la représentation ou le « jeu ». Ce fait s'applique aux pensées de l'esprit comme aux « passions de l'âme » et on se libère des unes comme des autres, en les prenant pour thème de variations littéraires, en en faisant un sujet de roman ou de drame; le cas de Gœthe disant : « un ouvrage fini m'est indifférent, je ne m'en occupe plus et je passe à quelque chose de nouveau », pour être moins saisissant et moins dramatique, est cependant de même nature que celui du même Gœthe se délivrant de ses idées de suicide en écrivant Werther.

Mais en quoi consiste et d'où provient ce « désintérêt » de l'œuvre achevée qui explique l'oubli? C'est qu'on passe d'un état d'esprit

(point de vue, attitude mentale) ou mieux encore d'un état affectif (disposition sentimentale) à un autre, et que chaque état commande certains souvenirs et en exclut d'autres. « Un état affectif, dit M. Léon Paschal, tient enchaînée à soi une multitude d'images et de pensées. Une fois que cet état s'est dissipé, les images et les pensées qui lui étaient assujetties se désagrègent et se dispersent. Pour s'en ressouvenir, il faudrait restaurer le lien, c'est-à-dire l'état affectif qui les tint autrefois rassemblées. Or l'esprit éprouve après coup de la répugnance à évoquer cet état[1] »; il en est sorti, il n'y peut plus ou n'y veut plus rentrer. Si l'artiste créateur est, plus qu'aucun autre, sujet à l'oubli absolu, total, pour un ordre de choses qui occupait naguère toutes ses pensées, c'est qu'il prend artificiellement l'attitude mentale que chacune de ses œuvres commande, et quitte aussitôt, et naturellement, cette attitude, son œuvre achevée; il s'incarne en chacun de ses personnages, il vit chacun de ses romans (témoin Balzac, Flaubert), il a autant de manières différentes, s'excluant l'une l'autre, qu'il a de personnalités et il a autant de personnalités que de créations successives et diverses. Ajoutons que l'oubli chez lui a deux caractères : il est *immédiat* (c'est G. Sand qui le signale en passant) et *global*. Quand se dissipe le milieu, l'atmosphère d'idées et de sentiments dans laquelle se développe l'œuvre d'art, tous les souvenirs qui se rapportent à cette œuvre s'évanouissent du même coup; ou, pour prendre une autre image, quand l'ivresse tombe, on s'étonne qu'elle ait pu être et on ne sait plus ce qu'elle a été.

Le cas de l'écrivain doit être généralisé. Tout oubli s'explique par le passage d'un état d'esprit à un autre, par l'apparition de ce qu'on pourrait appeler une mentalité nouvelle. Une mentalité, c'est, au sens où nous le prenons ici, un ordre d'idées ou système d'images. Il suit de là qu'il n'y a pas d'oubli partiel non plus que de souvenir isolé. Notre esprit est polymorphe : il cristallise en plusieurs systèmes et l'oubli résulte de la substitution d'un système à un autre; nous perdons en bloc tous les souvenirs qui font partie d'un même système.

La mémoire semble s'en aller pièces à pièces, en réalité elle ne périt que systématiquement ou en bloc; si un souvenir particulier

1. *Ouv. cité*, p. 231.

disparaît, ce n'est pas en tant que tel, mais comme élément d'un système ou d'un ordre d'idées qui n'est plus, qui a fait place à un autre. Ainsi on perd la mémoire d'une langue, tout en gardant la faculté de parler dans une autre; ou, si on oublie une partie seulement des mots d'une langue, cette partie représente elle-même un groupe défini, un système, le groupe des substantifs ou des adjectifs. De même on perd ses souvenirs professionnels, non les autres, ou inversement; on perd le souvenir d'une époque de sa vie, non d'une autre, etc. Mais toujours c'est un ordre déterminé d'idées ou de faits qui disparaît à la fois; la destruction de la mémoire se fait selon des lignes de cassure régulières; une sorte de logique préside à cette destruction; dans le naufrage de sa pensée l'esprit garde ce qu'il peut garder, à savoir ce qu'il peut coordonner et systématiser encore.

A l'état normal et en pleine santé il ne procède pas autrement. Alors qu'il tient en son pouvoir tous ses systèmes d'images, il ne peut pourtant les évoquer que tour à tour, et le souvenir de l'un entraîne, momentanément au moins, l'oubli des autres. Tout ce qui caractérise la mémoire normale, c'est qu'elle n'est point liée à un système donné de souvenirs, mais qu'elle peut se mouvoir d'un système à l'autre; c'est sa souplesse qui fait sa supériorité plutôt que l'étendue de ses évocations actuelles. Le bon esprit est celui qui, se plaçant d'emblée au point de vue convenable, retrouve tous les souvenirs qui en découlent et qui, de plus, sait à propos changer de point de vue, ouvrir tel tiroir de sa mémoire et fermer tel autre.

C'est une loi téléologique qui régit la mémoire, si la fin peut être définie le tout qui commande les parties ou le système qui entraîne les éléments. L'état général de l'organisme ou cénesthésie entraîne en effet tel groupe de souvenirs à l'exclusion de tout autre. Ainsi l'ébriété a sa mémoire propre, souvent vive, pittoresque et brillante; c'est un jaillissement de reparties, de bons mots; le vin délie la langue, fait surgir une personnalité nouvelle, plus spontanée que la personnalité normale et qui ignore entièrement celle-ci. L'homme, qui s'enivre en moyenne de deux jours l'un, réalise l'expérience imaginée par Pascal d'un artisan qui rêverait toutes les nuits qu'il est roi et d'un roi qui rêverait toutes les nuits qu'il est artisan : il présente le cas des deux personnalités alternantes,

étrangères l'une à l'autre, n'ayant ni vie commune, ni souvenirs communs (celui de Félida X). Le buveur oublie son chagrin, s'il en a; il le noie dans les pots; en état d'ébriété, il ne se souvient pas plus de sa vie à jeun, qu'à jeun il ne se souvient de son état d'ivresse passé. Ce n'est pas que l'ivresse fasse perdre la mémoire, puisque, au contraire, elle peut rendre la mémoire de choses oubliées (comme le prouve le cas classique du portefaix irlandais); elle n'est pas l'oubli en général, elle est l'oubli systématique de tout ce qui n'est pas elle ou ne cadre pas avec elle; plus exactement elle est une mémoire à part, parce qu'elle est une mentalité à part, mémoire souvent complexe, bien organisée, comme celle de l'ouvrier, habituellement ivre, qui ne remplit jamais mieux sa tâche que lorsqu'il est ivre[1], ou comme celle de ce Français qui, sachant l'allemand, ne le parlait que lorsqu'il était dans l'état d'ébriété et le parlait toujours dans cet état. Inversement l'homme à jeun n'est pas dans des conditions particulièrement favorables aux souvenirs, mais seulement à certains souvenirs; il oublie tout ce qui est en dehors de l'état normal, comme ses propos et ses actes pendant l'ivresse, si caractéristiques, si volontaires qu'ils aient été ou qu'ils aient paru être.

Ce qui est vrai de l'ivresse l'est aussi du délire, de la fièvre, des rêves du dormeur, des actes du somnambule et en général de tout état cénesthésique qui diffère de l'état cénesthésique ordinaire ou normal : ils semblent voués à l'oubli, ils font en réalité partie d'une mémoire spéciale, pathologique, qui n'est pas la mémoire ordinaire, normale, et qui est incompatible avec elle. L'oubli dans ce cas n'est que l'exclusivisme de la mémoire ou plutôt des mémoires.

Mais ce ne sont pas seulement l'état normal et l'état pathologique ou semi-pathologique qui constituent des personnalités distinctes, partant des centres d'attraction ou de ralliement de souvenirs distincts ; il se forme encore à l'intérieur de chaque personnalité des mentalités différentes ou systèmes de mémoire différents, lesquels se distinguent des précédents, en ce qu'on peut à volonté

1. On me cite le cas d'un passeur renommé, qui n'a jamais fait le passage, difficile en tout temps, dangereux par gros temps, de Belle-Ile à la côte bretonne, qu'étant ivre, et qui déclare qu'il ne consentirait jamais à le faire autrement : il ne serait pas assez sûr de lui et de ses moyens.

échanger l'un contre l'autre, mais ne restent pas moins incommunicables entre eux.

Ainsi j'ai mon état d'âme de vacances, de voyage et je connais les bienfaits du dépaysement : si je quitte mes occupations professionnelles et que je me trouve transporté dans un autre milieu, la vie que je laisse disparaît aussitôt de ma pensée; j'ai besoin d'un effort pour y rentrer, je ne l'imagine plus, je ne la revois plus; tous les souvenirs en sont abolis, éteints. A mesure que cette vie se prolonge, je m'inquiète même à l'idée de la voir finir et d'avoir à en reprendre une autre. Quand cette autre pourtant revient à son heure fatale, j'endosse avec une facilité extrême mon nouveau personnage, je reprends mes habitudes, je retrouve mes souvenirs professionnels, et ce sont les vacances maintenant qui me paraissent irréelles, tant elles sont tout de suite oubliées, finies! Il y a ici encore deux mentalités antagonistes, chacune avec son cortège d'images et de souvenirs. On a la sensation que le passage de l'un à l'autre s'opère par un déclic, comme par un de ces légers déplacements de la glande pinéale qui, selon Descartes, suffisaient à imprimer une direction au mouvement des esprits animaux et au cours des pensées.

Ce qui produit d'ordinaire ce déclanchement des souvenirs est une sensation ou perception. Ainsi, revenant dans la ville de K... après quatre ans d'absence, je rencontre X..., je me promène avec lui le long des quais et tout d'un coup cette impression me saisit que je n'ai jamais quitté K..., que je n'ai jamais cessé d'avoir devant les yeux ce paysage qui m'a été si longtemps et qui m'est redevenu si vite familier, que je n'ai point interrompu les relations que je viens de retrouver si aisément, si naturellement avec X...; en un mot, tout mon passé de K... se rejoint si bien à ma sensation que je ne puis comprendre qu'un long temps ou plutôt qu'aucun temps se soit écoulé entre ma dernière entrevue avec X... et notre conversation présente.

Même impression, un jour, à Paris, avec P..., mon ancien compagnon de table d'hôte à M... Nous dînions ensemble : les conditions dans lesquelles nous nous retrouvions, assis en face l'un de l'autre, la serviette au cou, la facilité avec laquelle nous reprenions le tour des conversations d'autrefois étaient telles qu'il nous semblait à tous deux que nous ne nous étions jamais quittés; que c'était le

temps de notre séparation qu'était irréel, lointain, tandis que notre passé de vie commune, qui remontait pourtant à vingt ans de là, nous redevenait réel, présent.

Le fait que je note ici est banal; tout le monde l'a expérimenté; il y a une phrase toute faite pour le traduire; on dit d'un souvenir si présent qu'il annule le temps écoulé : « il me semble que c'était hier, que j'y suis encore » ! A la limite, en effet, le souvenir envahit le présent et abolit tout le passé qui lui est étranger, l'efface, l'anéantit. Un souvenir qui renaît, qui redevient vivant (*redivivus*) n'attire pas seulement à lui toutes les impressions similaires et complémentaires ; il écarte encore toutes les impressions d'un autre ordre, hétérogènes ou contradictoires, il les rejette dans l'ombre, il les fait oublier et la force d'attraction ou d'association de tels souvenirs se mesure à leur force de répulsion pour d'autres.

La mémoire a donc pour contre-partie l'oubli et ce qu'on appelle l'attrait du souvenir est aussi bien la joie d'oublier. Dans l'attendrissement un peu niais que nous cause l'évocation des plus menus et des plus humbles souvenirs d'enfance entre le plaisir très réel de déposer un moment le fardeau de la vie, de ne plus le sentir, d'oublier tout ce qui n'est pas le passé présentement revenu. Se plonger dans les souvenirs d'enfance, c'est prendre un bain de Jouvence, c'est redevenir enfant, mais c'est aussi bien, pourrait-on dire, se purifier, se laver du passé récent dans les eaux du Léthé. De là le charme de ces rencontres entre amis d'enfance, comme Félicia Ruys et Aline Joyeuse dans le *Nabab* : « Quel bonheur, la main dans la main, — rondes du pensionnat, où êtes vous? — de retourner de quelques pas en arrière avec une égale connaissance du chemin parcouru et de ses incidents minimes, et le même rire attendri. Un peu à l'écart, les deux jeunes filles, à qui *il a suffi de se retrouver en face l'une de l'autre pour oublier cinq années d'éloignement*, pressent leurs paroles et leurs souvenirs. »

Le charme du souvenir ne doit pas faire perdre de vue le plaisir négatif de la diversion et de l'oubli. Thémistocle disait que l'art d'oublier n'est pas moins précieux que celui de se souvenir, et Pascal remarque que cet art, pour notre bonheur, nous n'avons pas à l'apprendre, nous le pratiquons d'instinct : c'est « le divertissement ». « Les hommes n'ayant pu guérir la mort, la misère, l'ignorance,

ils se sont avisés, pour se rendre heureux, de n'y point penser[1]. » Mais l'oubli est-il donc volontaire? Non; il ne peut être qu'une grâce d'état, un don de la nature. Il y aurait contradiction à chercher le divertissement, puisque ce serait délibérément penser à la chose à laquelle on ne veut pas penser. On ne peut arriver à l'oubli qu'indirectement, en évoquant un ordre de souvenirs, exclusif du souvenir qu'il s'agit d'écarter.

C'est ainsi que, pour combattre les idées noires d'un neurasthénique, on devra l'arracher à son milieu, à sa famille, à tout ce qui entretient ou simplement à tout ce qui manque à détourner, à chasser ses idées habituelles; on le fera voyager, on le soumettra à d'autres influences extérieures et sociales, on cherchera à éveiller en lui un autre cours de sensations et d'images. Encore faut-il, pour que le traitement réussisse, que le sujet soit capable de s'intéresser à un pays nouveau, à un genre de vie nouveau, en un mot, puisse se faire une mentalité nouvelle.

La perception n'a donc la vertu d'exorciser le fantôme du passé ou de refouler les souvenirs qu'autant qu'elle crée ou suscite un courant de pensées. Il suit de là que tout point de départ d'une orientation d'idées nouvelles aura la même vertu. Ainsi il est des personnes qui ont une telle expansion, un tel rayonnement de vie qu'on oublie auprès d'elles tout ce qui n'est pas elles; elles dégagent le pouvoir de l'hypnotiseur; tel était Socrate, pendant qu'il parlait. Revoyant mon amie B... après un an d'absence, je m'apprêtais à faire l'effort de réajuster ma vie à la sienne; elle m'épargna cet effort, me parla comme si je l'avais quittée de la veille, et brusquement je fus reporté au temps où je la voyais tous les jours. Je rentrais de plain-pied dans sa vie; il me sembla que je n'avais pas cessé d'y être mêlé.

Une telle reprise de possession des souvenirs anciens, une telle mise en fuite du passé récent supposent, d'une part, des personnalités absorbantes, pesant sur les autres de tout leur poids, s'imposant ou se faisant accepter en bloc, de l'autre, des esprits tout prêts à entrer dans le cercle de sensations nouvelles ou de souvenirs anciens où on les invite à entrer.

Au contraire il est des cas où les voyages, les dépaysements

1. *Pensées*, II, 168, édit. Brunschwicg.

n'opèrent pas la diversion cherchée. Il est des esprits, comme le nostalgique, qu'on ne peut arracher à leurs souvenirs, parce qu'en eux la fonction synthétique est éteinte, j'entends la fonction de former de nouveaux concepts répondant à de nouvelles conditions de vie. D'autres, plus atteints encore, ne peuvent revenir aux synthèses anciennes ou anciens souvenirs. Ceux que rien ne peut ainsi intéresser ni émouvoir, même rétrospectivement, ont perdu la faculté du « divertissement » ou de l'oubli. L'oubli, c'est en effet la substitution d'un ordre de souvenirs à un autre. Celui-là seul est capable, comme Montesquieu, de trouver dans une heure de lecture l'oubli de tous les chagrins de sa vie qui a, comme lui et au même degré que lui, la curiosité de l'esprit et le goût de l'étude. Le divertissement des lettres, de la science, de l'art, des voyages, de la débauche même, n'est pas à la portée de tous; il suppose des ressources de l'esprit ou du tempérament : il s'agit en effet, étant dans un état d'esprit, de pouvoir revenir à un autre ou passer à un autre, ce qui, dans les deux cas, suppose des aptitudes qui dépassent l'état présent.

L'oubli qui, considéré objectivement, peut se rapporter à un fait particulier de notre vie passée, apparaît donc toujours, du point de vue de la conscience, comme un état général ou cénesthésique. Il dérive de « l'activité sélective de la conscience » (Renda); une attitude mentale commande certains souvenirs, en exclut d'autres. Si on connaissait parfaitement l'état d'esprit d'un homme, on en pourrait déduire ses souvenirs, on pourrait dire à quoi il pense et à quoi il ne pense pas; inversement, et ce qui revient au même, étant donné le souvenir d'un homme, ce à quoi il pense et ce à quoi il ne pense pas, on peut induire ses dispositions affectives et mentales; le souvenir ou l'oubli est donc toujours un fait psychologique d'une portée générale.

C'est ce qui ressort encore des amnésies, lesquelles ne sont pas des phénomènes d'oubli purs et simples, mais des oublis systématisés. Nous avons cité déjà l'oubli de certaines langues; mais ce qui est à noter, ce n'est pas seulement ce fait paradoxal qu'on oublie en masse tous les mots d'une langue, alors qu'on conserve en masse tous les mots d'une autre, c'est que de tels oublis ou de telles résurrections de souvenirs sont symptomatiques d'un état d'esprit perdu et d'un autre retrouvé. Chaque langue a son génie,

qu'elle impose à ceux qui la parlent. Celui qui parle plusieurs langues n'emploie pas indifféremment l'une ou l'autre : outre qu'il communique ainsi avec des personnes différentes et se met par sympathie à l'unisson de leurs sentiments et de leurs pensées, il prend l'habitude de traduire tel ordre de sentiments dans une langue, tel autre dans une autre ; il exprimera par exemple ses sentiments élevés dans une langue noble, ses sentiments bas et communs dans une langue triviale; le même fait s'observe à l'intérieur d'une même langue, laquelle se divise en littéraire et commune. Pour arbitraires et subjectives que soient ces distinctions, elles n'en sont pas moins observées comme si elles répondaient à une règle fondée. C'est ainsi qu'il y a, chez tous les peuples, une langue réservée à l'expression du sentiment religieux, une langue d'église; chez quelques individus, dont la foi a un caractère personnel, l'idiome religieux ne sera point la langue de l'Église, mais une langue qui leur est propre, la langue de leur enfance, de leurs premiers élans mystiques. Tel était le français pour saint François d'Assise, fils d'une mère provençale et qui fut nourri de la langue d'oïl et de la langue d'oc.

« On l'entendra, toute sa vie, dans ses grandes crises de joie ou de douleur, s'exprimer en cette langue. Lorsqu'il s'exerce à la mendicité, la première fois, sur le parvis Saint-Pierre à Rome, c'est en français qu'il s'adresse aux pélerins cosmopolites. Vient-il de rompre, dans une scène violente, avec sa famille et avec le monde, pour se consacrer tout entier à Jésus et à l'humanité, lorsqu'il s'enfuit dans les bois et qu'il y entonne l'hymne de délivrance, c'est en français qu'il chante, *francigena lingua*, et qu'il attire vers lui les brigands qui le dépouillent et le jettent nu dans un fossé plein de neige.

Plus tard, ayant hésité à monter dans la salle où boivent et jouent d'anciens amis, pour y quêter de quoi entretenir des lampes d'un sanctuaire, lorsque, vainqueur enfin de tout respect humain, il se décide à se présenter, c'est en français qu'il les implore. « Chaque fois, nous dit Celano, qu'il était rempli du Saint-Esprit, c'était un jaillissement de paroles ardentes en langue française, *ardentia verba foris eructans gallice loquebatur.* » Et frère Léon ajoute : « Souvent, lorsqu'il sentait en lui bouillonner une très douce mélodie, il lançait un chant français et par la grâce du murmure divin que percevaient ses oreilles, éclatait en gaîté française, *gallicum irrumpebat in jubilum.* Quelquefois même il ramassait à terre quelque morceau de bois et, le tenant haut du bras gauche, à la façon d'une corde d'arc, tirait dessus une autre branche, comme sur une viole, et faisant tours et

gestes de circonstances, chantait en français le Seigneur Jésus, *gallice cantabat*[1]. »

Si ce curieux document psychologique paraît suspect, comme entaché de légende, on ne contestera point les faits suivants, qui sont analogues, quoique d'ordre inverse : à la fin d'un banquet, en basse Bretagne, quand les propos s'encanaillent, les gens parlent breton ; en d'autres pays, ils parlent patois ; au XVIIe siècle, c'est en latin que Boileau et Chapelle « bravaient l'honnêteté » ; mais toujours à un ordre spécial de sentiments est affectée une langue spéciale. C'est au point que des personnalités différentes, venant à surgir dans un même individu, éprouvent le besoin de se créer parfois des langues différentes (cas d'Hélène Smith). Une langue peut donc être regardée comme l'expression d'une personnalité et l'oubli d'une langue comme une atteinte portée à la personnalité ou à un côté, à un aspect de la personnalité[2].

En résumé il n'y a pas d'oubli qui ne soit fonction du moi tout entier. La mémoire exprime l'organisation, l'oubli, la désorganisation du moi. L'oubli, non plus que le souvenir, ne peut être isolé, partiel. Tout souvenir se forme ou se dissout, reparaît ou disparaît à la suite d'autres souvenirs, dont il est solidaire, avec lesquels il fait bloc. La mémoire se meut d'une seule masse ; elle est la personnalité riche à la fois de tous ses trésors, comme l'oubli est la personnalité entamée et ruinée. La personnalité évolue, fait des gains et des pertes, se transforme ; la mémoire et l'oubli traduisent ces changements, représentent ce qui demeure et ce qui périt en nous. La vie consciente est une lutte entre les souvenirs. Ceux-ci forment des systèmes qui s'excluent. Une mémoire est une construction logique ou une solidarité mentale naturelle : elle évoque certaines images, en refoule d'autres et elle ne peut évoquer et refouler que celles-là ; elle est une sélection organisée. La mémoire implique donc l'oubli. Mais l'oubli ne coexiste pas seulement avec la mémoire, dont il est la condition, la contre-partie ou l'envers ; il alterne encore avec elle. Cela ne détruit pas, mais au contraire

1. G. Lafenestre, *Saint François d'Assise et Savonarole*, p. 67-9, Paris, Hachette.
2. Voir dans Ribot, *Mal. de la Mém.*, p. 146-7, le cas curieux des Italiens, Allemands et Suédois, établis en Amérique, qui, avant de mourir, perdent leur mentalité et mémoire de colons et retrouvent leur mentalité première (souvenirs d'enfance, langue natale, traditions religieuses).

confirme ce que nous disons du caractère synthétique de la mémoire, de son rapport avec le moi tout entier. Une personnalité en effet se divise en personnalités secondaires qui forment autant de mémoires spéciales, dont chacune apparaît tour à tour sur la scène de la conscience, mais ne laisse pas de constituer encore elle-même un système. Jamais donc la mémoire ne se résout en poussière d'atomes; elle est toujours synthétique, qu'elle se forme ou se dissolve, et alors même qu'elle se spécialise et paraît se désagréger. Voilà pourquoi l'oubli et le souvenir sont toujours, comme nous avons vu, des états symptomatiques du moi tout entier ou au moins d'un des aspects du moi; voilà pourquoi aussi la personnalité seule explique les particularités de la mémoire et de l'oubli. La mémoire c'est, en un sens, la personnalité; l'oubli, c'est donc aussi la perte de la personnalité et l'intérêt qui s'attache à l'étude de la mémoire et de l'oubli dépasse ces phénomènes eux-mêmes, nous révèle l'évolution de notre moi, nous apprend que notre être actuel est fait, non pas seulement de l'élimination des êtres ou des formes d'être que nous aurions pu, que nous n'avons pas voulu être, mais encore des êtres ou des formes d'être que nous avons été et que nous ne sommes plus, que nous avons dépassées et oubliées, car notre être individuel aussi se compose de plus de morts que de vivants.

L. Dugas.

LES TENDANCES DE LA LOGIQUE CONTEMPORAINE

A New Logic by Charles Mercier, London. W. Heinemann, 1912, 422 p. — *Formal Logic*, by F. C. S. Schiller, London, Macmillan, 1912, 423 p. — *Fundamental concepts of Algebra and Geometry*, by J. W. Young, New-York, Macmillan, 1911.

Il est hors de doute que la logique scolastique ne répond plus aux besoins de la pensée moderne. Comme le fait entendre l'un des auteurs, dont nous voulons présenter ici la doctrine, si la géométrie a réussi enfin à secouer le joug d'Euclide, les logiciens n'ont pas pu s'émanciper de la tutelle d'Aristote[1]. Cette soumission mal avisée et quasi superstitieuse à une tradition périmée, contribue à éloigner toujours davantage la logique des formes actuelles de la pensée scientifique. Il est temps, sans doute, de renoncer à nos préjugés et de réadapter le formalisme archaïque, qui s'enseigne dans nos écoles, à la science concrète qui se développe et se renouvelle sous nos yeux.

Mais si les logiciens s'accordent facilement sur la constatation des insuffisances de la logique aristotélicienne, ils ne s'entendent guère au contraire sur la question de savoir par quoi la remplacer ou dans quel sens la réformer. Les trois volumes, que nous allons étudier, représentent assez bien, par la divergence même de leurs conclusions, l'incertitude de la logique moderne, et nous voudrions qu'apparaissent sous l'analyse qui va suivre les efforts de leurs auteurs à reposer le problème logique en des termes plus conformes à l'état actuel de nos connaissances.

*
* *

Ch. Mercier insiste fortement lui-même sur le caractère révolutionnaire de son livre *A New Logic*. Toute la ogique tradition-

1. Ch. Mercier, *A New Logic*, p. xi, préface.

nelle repose selon lui sur cette idée préconçue qu'il est possible d'isoler, dans notre connaissance des choses, le général du particulier, de les présenter à part l'un de l'autre. Sa théorie du raisonnement repose tout entière sur cette distinction, mais toute la difficulté est de retrouver ce qui correspond dans la réalité à ces éléments généraux isolés et, pour ainsi dire, hypostasiés, et la science logique est ainsi suspendue à l'insoluble problème des Universaux [1]. On sait quelles corrections ce principe a déjà subi de la part des savants soucieux d'éliminer de leurs théories tout préjugé métaphysique. Déjà Bacon avait soutenu que les Universaux ne préexistaient pas aux choses, mais étaient au contraire les éléments constitutifs des choses, où l'expérience les découvrait. Plus hardiment encore, Herschell, Whewell et Stuart Mill avaient insisté sur le caractère expérimental des hypothèses, par lesquelles nous exprimons les lois générales de la science. Mais ce qu'on a appelé la logique inductive n'est pas non plus le dernier mot de la logique, car, si elle complète la doctrine aristotélicienne par une théorie de l'expérience et de l'hypothèse, elle laisse subsister sa conception du raisonnement déductif, sans la remanier dans ses principes mêmes. Les efforts de la philosophie idéaliste d'aujourd'hui (que l'auteur appelle la logique moderne) ont tendu à combler cette lacune et à refondre l'exposition doctrinale des principes logiques; mais les travaux de Kant, Hegel, Lotze, Bradley, pour ne citer que les principaux, ont un caractère plus métaphysique que strictement logique et l'auteur avoue ne pouvoir les suivre dans leurs spéculations hasardeuses et difficiles. Reste la logique symbolique de Boole, Jevons, etc...; mais est-ce le moyen efficace de renouveler la logique que de la transformer en un procédé mécanique de raisonner dont l'application ne requiert plus aucun effort individuel de pensée [2]. Le problème reste donc entier et la logique ne peut être refaite qu'en confrontant ses lois au mouvement réel de la pensée.

Mais il convient au préalable de partir d'une définition suffisamment large et pourtant précise de l'objet de la logique. Est-elle une science ou un art? La discussion qui existe sur ce point entre logiciens est oiseuse, car toute science appelle des applications et

1. *A New Logic*, p. x.
2. *Id.*, p. xiv.

est par conséquent un art, tandis que tout art suppose une théorie, c'est-à-dire une science. La logique n'échappe pas à cette règle; elle est à la fois dans sa partie déductive la science de la proposition et l'art de raisonner, dans sa partie inductive la théorie de l'expérience et l'art de découvrir les causes [1]. En tant que science, la logique a donc pour objet les propositions; elle étudie leur formation et leurs combinaisons; il importe donc d'exposer, non plus au nom de conventions verbales comme faisait l'ancienne logique, mais par l'observation directe de la pensée, la théorie de la proposition et la théorie du raisonnement. L'une est l'objet de la première partie du livre, l'autre se divise en trois problèmes principaux : l'induction, ou raisonnement empirique, la déduction ou méthode d'explication, l'analogie.

Toute la théorie de la « proposition » repose sur le sens que nous prêtons à ce mot et dépend des propriétés qui la caractérisent logiquement. Or, la proposition a souvent été définie ou comme une relation entre des mots, ou comme une relation entre des idées. Dans le premier cas, elle éclaircit le sens d'un mot, dans le second, elle énonce une association d'idées; aucune des deux alternatives n'intéresse véritablement la logique de la pensée réelle. Dans la vie, lorsque nous énonçons une proposition nous n'entendons pas en effet nous arrêter aux mots, nous ne voulons pas non plus simplement exprimer la liaison subjective de nos états de conscience; nous affirmons quelque chose de plus, l'existence objective d'une relation entre les choses que nous concevons. La pensée logique se rapporte donc par essence à une réalité, qu'elle pose [2]. Mais il ne s'ensuit pas pour autant que cette réalité soit nécessairement le monde extérieur que décrit la physique et que nous supposons derrière nos sensations; cette réalité peut être tout imaginaire; il suffit qu'elle soit supposée vraie pour devenir objet de logique et permettre l'usage d'un raisonnement légitime. Au delà de la logique de l'expérience, qui enseigne à tirer les lois des faits, il y a la logique de la « Consistance » qui apprend à tirer d'une proposition donnée, vraie ou fausse, toutes les conséquences qu'elle comporte. Ainsi, ce qu'il faut retenir comme l'essence logique de la proposition, c'est

1. *A New Logic*, p. 4.
2. *Id.*, p. 24.

l'affirmation de l'existence objective d'une relation entre deux idées, étant entendu que cette objectivité peut être simplement hypothétiquement posée[1]. Nous obtenons ainsi une définition parfaitement générale de la proposition logique.

Il suit de là que la classification usuelle des propositions doit être remaniée. A la place des distinctions verbales de la logique aristotélicienne, il faut introduire un classement fondé sur la nature réelle de la proposition. Or, celle-ci est une relation affirmée entre deux termes; on distinguera donc : 1° les propositions incomplètes, où l'un des termes est laissé indéterminé (x is B, A is x, A x B); 2° les propositions complètes dont les termes sont simples, c'est-à-dire désignent des objets, et 3° celles dont les termes expriment des relations[2]. Et au lieu d'astreindre artificiellement la copule à rentrer dans le prédicat et d'admettre sans raison le type « sujet-prédicat » comme le modèle de toute proposition, il est plus conforme à l'observation de la pensée réelle d'analyser la proposition en trois éléments; le rapport, affirmé entre les deux termes, le sujet, de quoi le rapport est affirmé, et l'objet, qui est supposé par l'existence même du rapport. Dans la proposition, « Il le prit immédiatement », le sujet logique est « Il », le rapport est exprimé par le verbe « prendre immédiatement », l'objet est la chose prise. Cette analyse vaut pour toute espèce de proposition[3].

Grâce à cette analyse qui s'inspire uniquement de la nature des choses et n'est faussée par aucune idée préconçue sur l'essence des propositions, les conceptions étriquées de la scolastique sur les propriétés logiques des éléments de la proposition se trouvent renouvelées et élargies. Le seul rapport logique reconnu par la logique aristotélicienne, est celui qu'énonce le verbe « être », ou sa négation; l'auteur montre qu'il faut admettre en outre toute une série de rapports, qui constituent la structure logique de notre pensée au même titre que la simple relation d'attribution ou d'inclusion. Tels sont les rapports de similitude, de causalité, de temps, d'espace, etc. La question des catégories, qui se réduit dans les manuels modernes de logique, à un modeste commentaire d'Aristote, doit être reprise de ce point de vue et traitée comme une

1. *A New Logic*, p., 28.
2. *Id.*, p. 32 et suiv.
3. *Id.*, p. 43.

classification des « rapports » qui organisent la pensée réelle[1].

Les termes désignent les objets qui sont mis en relation; leur origine est dans l'expérience, mais ils peuvent être considérés abstraitement. Leurs propriétés logiques ne tiennent pas à leur contenu propre, mais uniquement à l'usage qui en est fait dans la proposition concrète où ils apparaissent. Ainsi un nom de classe peut-être, dans certains cas, employé comme individuel. De ce point de vue l'auteur ne retient, comme valables logiquement, que les quatre catégories suivantes de termes.

$$\text{Qualité} : \begin{cases} \text{Attributifs.} \\ \text{Abstraits.} \end{cases}$$

$$\text{Quantité} : \begin{cases} \text{Individus.} \\ \text{Classes.} \end{cases}$$

Il suit de là, en particulier, cette idée intéressante que la quantité, ne porte plus sur la proposition elle-même, ce qui conduisait la scolastique aux distinctions embrouillées que l'on sait, mais doit être uniquement considérée comme une propriété des termes[2].

La même analyse de la proposition aboutit à une nouvelle théorie de la négation. L'opération de négation peut en effet porter sur l'un des deux termes, sur le rapport, ou sur les trois à la fois. Et même, lorsque cette opération porte sur un terme, elle peut signifier la simple privation (Aucun A est B), l'énonciation d'une exception (Tout, excepté A, est B) ou, par répétition de l'opération, d'une exclusivité (A seul est B). La combinaison de ces opérations donne une liste — d'ailleurs encore incomplète — de 24 propositions négatives, dont la logique classique ne connaît que cinq : A n'est pas B, A est non-B, A n'est pas non-B, non-A est B, A exclut B[3]. A la place des inférences traditionnelles, fondées sur la négation, cette nouvelle classification introduit un schème beaucoup plus complexe de ces importantes relations logiques.

Cette théorie de la proposition permet de donner du raisonnement une explication singulièrement élargie. Alors que la logique classique se bornait exclusivement à l'étude de la déduction, c'est-à-dire de l'implication des propositions, la logique réelle se doit

1. *A New Logic*, p. 65.
2. *Id.*, p. 73.
3. *Id.*, p. 164.

d'expliquer tous les procédés par lesquels nous arrivons à construire de nouvelles propositions. La théorie du raisonnement comprendra donc trois parties : le raisonnement empirique, la déduction et l'analogie.

Le raisonnement empirique, qui fait l'objet du deuxième livre, n'était pas à proprement parler inconnu des anciens logiciens; il constituait « la logique inductive ». Mais ceux-ci, et en particulier Stuart Mill, n'ont pas réussi à adapter réellement leur logique à la pratique du raisonnement. Ils ont accepté en effet sans restriction la discipline artificielle de la logique déductive, et se sont contentés d'étudier l'appel à l'expérience dans la découverte du lien causal de la causalité, laissant de côté la foule des autres relations que la science positive étudie[1].

En réalité, le problème le plus général qui se pose pour le raisonnement empirique, est, d'après l'analyse précédente de la proposition : découvrir, dans une proposition donnée, ou le sujet ou l'objet, ou le rapport supposé inconnu. Ceci peut sans doute se résoudre directement, par expérience, mais, dans la majorité des cas, l'appel au raisonnement est nécessaire, et, quelle que soit la complexité des cas particuliers, le mécanisme de l'induction peut se résumer comme suit : comparer la proposition, dont on recherche le terme inconnu, à une autre proposition, pleinement déterminée dans l'expérience; mettre en évidence l'identité ou l'analogie des éléments connus des deux propositions; exprimer le terme inconnu de la première en fonction du terme correspondant de la seconde, sous réserve des différences déjà constatées[2].

Il ne faut pas voir dans la déduction, qu'étudie le troisième livre, un procédé de découverte, comme l'ont faussement cru les logiciens. La déduction n'est qu'une « explication » à partir de propositions supposées vraies; l'unité de la logique déductive, ce n'est pas la proposition en général, c'est une proposition *postulée*.

Mais non seulement la logique classique s'est méprise sur la portée de la déduction, mais elle a très incomplètement élucidé son mécanisme. Les prétendues lois de la pensée (identité, contradiction, milieu exclu) sont en réalité présentées comme des propriétés

1. *A New Logic*, p. 192.
2. *Id.*, p. 192.

des choses, et sont trop insignifiantes pour être réellement utiles au cours d'un raisonnement[1].

Les canons usuels du syllogisme doivent être abandonnés pour une théorie plus large et compréhensive de l'explication. Celle-ci doit en particulier s'affranchir de la règle étroite qui la forçait, dans l'ancienne logique, à s'exprimer uniquement au moyen de deux prémisses et d'une conclusion. Elle peut aussi, au contraire de l'ancienne logique qui n'admettait de conclusion que lorsque les deux prémisses avaient un *terme* commun, montrer quelle proposition peut se tirer de l'identité du *rapport* dans les deux prémisses. On voit, par ces exemples, à quelle généralisation du syllogisme aristotélicien tend la logique nouvelle, présentée par l'auteur.

Le dernier livre traite de la troisième forme de raisonnement : l'analogie. Celle-ci n'est ni une véritable inférience, ni une induction imparfaite comme l'avait cru Stuart Mill[2]. Elle consiste à conclure non par la comparaison des termes, mais par la comparaison des « rapports ». Ainsi l'avaient entendu déjà Aristote, qui la définissait comme la comparaison des rapports, ἰσότης λόγων, et Euclide[3]. Cette définition permet d'élargir singulièrement le champ d'application de ce procédé de raisonnement, et de fait, il est employé non seulement dans la rhétorique vulgaire, mais même dans les sciences exactes et rigoureuses comme la mathématique.

On ne peut que souscrire, à notre avis, au jugement que porte M. Ch. Mercier sur l'étroitesse et l'excessive rigidité des règles de la logique usuelle, sur son caractère artificiel et le peu d'utilité qu'elle présente. Les raisonnements que nous tenons chaque jour, à plus forte raison, les raisonnements subtils des sciences expérimentales ne se laissent pas ramener à ses cadres étroits. Sur bien des points, et notamment dans les théories de la négation, du syllogisme et de l'analogie, l'auteur a ingénieusement montré comment nous enchaînions nos pensées suivant des procédés plus déliés que ceux qu'a définis la logique formelle. Toutefois, cette « nouvelle logique » repose, comme celle qu'elle veut remplacer, sur une analyse verbale des propositions, plus conforme sans doute à leur usage pratique, mais également soumise aux formes qu'im-

1. *A New Logic*, p. 249.
2. *Id.*, p. 308 et suiv.
3. *Id.*, p. 346.

pose le langage. Peut-être y a-t-il là une cause irrémédiable d'insuffisance. Pour réformer véritablement la logique formelle, il ne faut pas seulement remanier les propositions dans lesquelles elle s'exprime, il faut surtout dénoncer sa méthode, en faire apparaître le vice radical et s'efforcer à la remplacer. Ce sont des tentatives de cette nature, que nous allons retrouver dans les volumes qui vont suivre.

*
* *

Le livre de M. Schiller s'intitule *Formal Logic*; il a en réalité pour but de prouver l'impossibilité d'une logique purement formelle. On sait déjà avec quelle combative ardeur, — avec quel humour aussi — l'auteur a entrepris de ruiner le rationalisme traditionnel comme la métaphysique hégelienne, pour les remplacer par l'antique doctrine de Protagoras qui triomphe définitivement de Platon, l'Humanisme. Cette fois, la lutte est portée sur le terrain même de la logique, dont l'exposition technique est reprise point par point de manière à mettre en évidence l'erreur philosophique fondamentale, qui lui enlève toute valeur théorique et toute efficacité pratique.

Cettte erreur réside essentiellement dans ce principe, admis par tout logicien comme un article de foi, qu'il est possible d'abstraire de la pensée réelle un ensemble de formes qu'on peut étudier pour elles-mêmes indépendamment de leurs applications concrètes [1]. La logique se donne en effet pour but d'énoncer les règles auxquelles doit se soumettre la pensée vraie; mais comme une telle entreprise déborde en réalité infiniment la capacité d'une science spéciale, elle distingue la vérité matérielle, qui dépend du contenu concret d'une proposition, de la vérité formelle, qui ne dépend que de la proposition, et déclare s'en tenir à l'étude de la seconde [2]. Mais on voit immédiatement que, dès qu'on a laissé tomber d'un jugement toute référence à une réalité particulière, il ne reste plus que les formes verbales, dans lesquelles il s'exprime, et toute logique formelle est ainsi condamnée, dès son point de départ, à n'être qu'une logique verbale. D'autre part, en s'interdisant de consi-

1. Schiller, *Formal Logic*, préface, p. IX.
2. *Id.*, p. 5.

dérer la matière de nos propositions, la logique ne peut réellement étudier les lois de la vérité; formellement, elle ne doit en effet s'occuper que de « l'affirmation de vérité » (truth-claim). Or, de ce point de vue, toute proposition est vraie, car toute proposition s'affirme nécessairement comme vraie; il n'y a plus lieu de concevoir même l'erreur, et que devient dès lors l'objet initial de la logique : dégager les lois de la pensée vraie [1].

Cette double erreur est au fond de toutes les insuffisances reprochées à la logique formelle; nous allons les suivre à travers les trois théories qui la constituent : la théorie des termes, la théorie des jugements et la théorie des raisonnements.

A propos des termes, on doit remarquer de suite que, dans une science de la vérité formelle, le terme n'a pas en réalité de valeur propre, car ce n'est que dans la proposition qu'il y a affirmation de vérité. Dira-t-on qu'en prenant le terme comme objet de son algorithme, la logique ne fait qu'user, comme toute science, du droit à l'abstraction. Mais l'abstraction est légitimée dans les sciences par les résultats pratiques auxquels elle conduit; en logique, elle n'est justifiée que par l'effort du logicien à calquer exactement la description du mouvement logique de la pensée sur la structure du langage. Les termes ne sont en réalité que les mots du dictionnaire; dans leur usage concret, ils changent de sens et de valeur selon le contexte où ils sont engagés; tel mot est employé ici comme collectif, là, comme individuel, ici comme abstrait, là comme concret. Ils n'acquièrent une stabilité apparente que par la définition conventionnelle que le dictionnaire leur impose. Dès lors toute classification de termes est purement verbale, et n'a aucune valeur logique, et nous retrouvons ainsi, dès l'abord, le vice fondamental de toute logique formelle [2].

Plus profondément encore, l'usage que la logique fait du terme est inspiré de la conception aristotélicienne de l'essence des choses. Les propriétés que les logiciens prêtent aux termes, la signification qu'ils leur attribuent supposent cette reconstitution de l'être, à partir de ses qualités génériques et par l'adjonction des accidents, qui était pour la philosophie grecque le type de la connaissance.

1. *Formal Logic*, p. 7.
2. *Id.*, p. 21 et suiv.

La théorie des catégories, qui se réduit d'ailleurs ordinairement à une glose discrète sur les textes d'Aristote, la classification des « prédicables » répond à cette préoccupation de définir les « genres d'être » sous lesquels on peut ranger toutes choses. Mais cette métaphysique n'est plus en accord avec la science moderne; les sciences expérimentales ont depuis longtemps lâché l'être inaccessible pour les phénomènes et les sciences déductives elles-mêmes, comme la mathématique, ont depuis longtemps renoncé à présenter leurs principes comme exprimant l'essence invariable des choses[1]. En s'obstinant à maintenir comme unique objet de son étude ces formes périmées de pensée, la logique a perdu le contact avec la science vivante, et substitue à l'étude de la pensée réelle la dissection stérile d'idées mortes.

Le terme doit donc être défini par son usage pratique, c'est-à-dire par sa fonction dans le jugement. Mais la théorie formelle du jugement n'est guère plus heureuse que celle du terme; car, le jugement n'est définissable que dans et par les liens qui le rattachent au contenu psychologique concret de notre connaissance, et une telle forme d'explication est par définition hors du domaine de la logique formelle[2].

Aussi la théorie formelle du jugement se ramène-t-elle nécessairement à une classification des propositions, d'après la nature des termes qui les composent; elle reste donc encore purement verbale et logiquement insignifiante[3].

Mais le problème fondamental en cette matière réside dans la nature de ces lois que la logique énonce comme les règles de tout jugement : les lois d'identité, de contradiction et du milieu exclu. En quel sens, peut-on d'abord les appeler des lois? Si ce sont des lois nécessaires qui dérivent de la nature des choses, pourquoi peut-on les violer? et si ce sont des lois de la pensée, des canons à quoi la pensée doit se soumettre, quel est le fondement de cette obligation[4]? pourquoi ces règles et non pas telles autres? La vérité est que les principes logiques ne rentrent dans aucune des deux catégories. Si le principe d'identité énonce, de

1. *Formal Logic*, p. 91.
2. *Id.*, p. 102.
3. *Id.*, p. 105.
4. *Id.*, p. 112.

toutes choses. A est A, il n'a guère de sens; s'il *prescrit* à tout A de rester identique à lui-même, la question devient de savoir en quel sens; si l'on répond : absolument identique, l'hypothèse est absurde; si l'on répond : partiellement identique, alors la relation d'*identité* pourrait aussi bien s'appeler *différence*[1]! Aucun des deux sens n'est donc satisfaisant.

Ces prétendues lois sont en réalité des *postulats*. Le principe d'identité, par exemple, exprime qu'il sera convenu que A sera considéré comme pratiquement identique à A, en dépit des différences que la seconde expérience présente par rapport à la première, et parce que ces différences ne sont pas *intéressantes* dans l'argument considéré[2]. Il en est de même des autres principes. Ainsi s'explique que ces principes ne se vérifient pas dans l'expérience, et s'y appliquent cependant; mais cette explication suppose que l'on a reconnu le caractère *volitionnel* de toute pensée, et nous voici loin de l'orthodoxie logique!

Cette méconnaissance de la nature volitionnelle du jugement est la cause profonde des insuffisances relevées dans la classification traditionnelle. Pour n'en citer qu'un exemple, l'universelle affirmative de la logique classique présente une ambiguïté fondamentale : elle peut être interprétée comme énumérative, hypothétique, et enfin universelle! Seul, le contexte psychologique permet d'opter, dans chaque cas particulier, pour l'une ou l'autre alternative[3], et ceci suffit à montrer une fois de plus que la logique scolastique confond sous l'unité apparente de l'expression verbale la diversité réelle des significations possibles de cette forme de proposition.

Ainsi en est-il pour toutes les espèces de jugements que reconnaît la logique; il ne faut donc pas s'étonner si les différentes sortes d'*inférences*, par lesquelles nous relions logiquement ces jugements, se réduisent à un mécanisme verbal, qui ne rend pas le mouvement réel de notre pensée. En se limitant de parti pris aux inférences qui ne satisfont qu'aux exigences de cette vérité formelle, dont la conception erronée domine tout ce débat, le logicien se condamne à ne traiter que de transformations verbales

1. *Formal Logic*, p. 121.
2. *Id.*, p. 127.
3. *Id.*, p. 140 et suiv.

et insignifiantes. Le raisonnement par conversion ne contient pas en réalité une simple interversion de place du sujet et du prédicat; il enveloppe souvent une transformation totale de la portée de la phrase primitive [1], et la méthode même de la logique aristotélicienne lui interdit d'en tenir compte.

L'application des principes précédents au syllogisme permet d'en démontrer facilement l'inanité. Tout son mécanisme repose en effet — pour nous tenir à l'une des critiques essentielles, — sur l'identité du moyen terme dans les deux prémisses. Mais cette identité n'est nullement réelle, comme on l'a vu plus haut; dans les deux cas, elle n'est que partielle et relative au contexte psychologique de chaque prémisse [2]. Là encore, par conséquent, la logique opère sur les mots, sans tenir compte des différences de pensée qu'ils recouvrent.

L'abus du formalisme vicie également la théorie de l'induction, comme toutes les précédentes. Il ne faut pas, en effet, séparer les faits des principes; les uns sont solidaires des autres et les uns comme les autres sont relatifs aux intentions de l'esprit humain qui sélectionne les faits et élabore les principes [3]. Mais les logiciens ont tenté d'expliquer formellement l'induction; ils l'ont représentée soit, d'après Aristote comme une extraction mécanique des caractères généraux des choses, soit d'après Bacon comme la détermination des formes constantes des phénomènes, soit d'après Stuart Mill comme la fixation des rapports existant entre des faits, considérés comme identiques et permanents. Mais c'était là vouloir sacrifier à la fois à Dieu et à Mammon; l'expérience scientifique n'est pas passive; elle dissèque suivant les intérêts qui la mènent, le chaos de nos sensations [4]; elle y introduit l'ordre qui semble le plus utile aux fins qu'elle poursuit; elle représente le triomphe de l'esprit d'invention et de souple création sur le formalisme étroit et routinier.

En résumé, c'est le mépris de la psychologie qui entraîne le logicien à maintenir contre toute évidence la légitimité des fausses abstractions parmi lesquelles il se complaît, et l'empêche

1. *Formal Logic*, p. 178.
2. *Id.*, p. 203 et suiv.
3. *Id.*, p. 250.
4. *Id.*, p. 285.

de rejoindre la pensée réelle. Mais quelles conclusions pratiques tirer de cette condamnation? La logique formelle a pour elle la force d'une longue tradition d'enseignement; ne pourrait-on, moyennant certaines conventions, la maintenir aux côtés de la psychologie, en la dépossédant de cette qualité de science fondamentale qu'on lui prête encore dans les écoles? Mais on ne saurait s'arrêter à ce *modus vivendi*, car, même reléguée dans ce rôle secondaire, la logique ne saurait s'y faire accepter par une collaboration vraiment utile à l'enseignement[1]. Son esprit est contraire à l'esprit scientifique qui réclame son droit à la vie libre et indépendante de toute tutelle inflexible, contraire au véritable esprit religieux, qui défend contre un dogmatisme archaïque les droits de la conscience éprise de vie féconde et d'idéal[2]. La logique formelle n'a donc plus à attendre qu'un arrêt brutal, mais nécessaire : la suppression.

Nous devons dire de suite que dans cette vigoureuse critique de la logique classique, l'auteur nous semble avoir touché le point essentiel. C'est bien en effet dans l'abstraction de la forme qu'est la faiblesse de la scolastique, et cette dualité de la matière et de la forme, de l'objet et du sujet, sur laquelle la logique vit encore, ne s'accorde plus avec le mouvement réel de la connaissance scientifique. Il nous semble évident aussi que la réforme de la logique doit se faire par une réadaptation de ses concepts à la pensée réelle. Mais le moyen proposé par l'auteur ne nous semble pas de nature à résoudre réellement le problème proposé. Renouveler la logique par la psychologie nous semble une méthode à la fois trop vague et trop complexe : trop vague, parce qu'elle ne fait que reprendre en réalité les lois de l'ancienne logique, en modifiant seulement leur interprétation philosophique, en les représentant comme des postulats et non comme des axiomes; trop complexe aussi, parce que la psychologie est la science la plus riche, étant la science de l'individu, et que les éléments qui la composent, ne sont peut-être pas tous utilisables logiquement et ne sont d'ailleurs pas tous encore nettement dégagés. Il nous semble en réalité plus conforme au mouvement scientifique contemporain et à l'évolution même des sciences d'attendre le renou-

1. *Formal Logic*, p. 392.
2. *Id.*, p. 402.

vellement de la logique des suggestions de la science qui lui est immédiatement inférieure par le caractère abstrait de son objet : la mathématique. De même que les mathématiques doivent la plus grande part de leurs progrès à l'influence des sciences physiques auxquelles elles ont dû adapter leurs conceptions primitives, de même la logique semble devoir profiter du développement merveilleux des idées mathématiques, et reconstruire sa théorie générale du raisonnement d'après les données nouvelles qu'elles lui apportent. Le mouvement est d'ailleurs commencé et la mathématique elle-même semble s'appliquer à formuler avec une rigoureuse exactitude les notions et propositions primitives qui sont supposées dans son développement systématique.

En continuant ce mouvement d'approfondissement, les mathématiciens ont retrouvé certaines idées essentielles de la logique usuelle, saisies cette fois dans leur usage pratique et concret et non plus à travers une théorie métaphysique des choses. Il nous reste maintenant à faire connaître, dans l'une de ses récentes manifestations, cette nouvelle tendance de la logique contemporaine.

*
* *

On peut se faire des mathématiques, suivant J. W. Young, une double conception. On peut les considérer comme un moyen commode d'exprimer les lois empiriques et d'en développer les conséquences, c'est le point de vue utilitaire. On peut aussi les étudier comme un effort à présenter, avec le maximum de simplicité et de cohérence, une théorie systématique d'un certain ensemble de relations, c'est le point de vue logique[1]. La mathématique n'est donc pas seulement l'auxiliaire des sciences de la nature, elle est le vestibule de la logique; elle s'enrichit à la fois dans ses applications et par l'approfondissement de ses principes, et dans ce second ordre d'idées, elle nous conduit, par une pente naturelle, aux questions proprement logiques.

L'auteur entreprend de nous révéler cet aspect des mathématiques; il ne prétend pas faire œuvre originale, mais son travail condense les résultats essentiels obtenus dans ce domaine par

1. Cf. *Fond. conc. of. Alg. and Geom.*, p. 6.

Pasch, Peano, Padoa, Vailati en Italie ; Peirce Halsted, Huntington, Veblen, Bocher en Amérique, B. Russell et Whitehead en Angleterre ; c'est assez dire l'intérêt qui s'attache à cette exposition.

C'est à propos de la géométrie que les mathématiciens ont abordé pour la première fois les questions logiques et philosophiques. Celle-ci avait conservé la forme traditionnelle qu'Euclide lui avait imposée et jusqu'à la liste des axiomes, postulats et définitions qu'il lui avait assignée comme point de départ. Mais on s'est aperçu que les axiomes étaient exposés sous une forme trop concrète et spéciale, asservie à l'intuition sensible, et que les postulats ne précisaient pas assez la nature essentielle des notions fondamentales, telles que la distance, la droite, etc [1].

Les hypothèses non-euclidiennes achevèrent de montrer que ces notions, loin d'avoir une signification précise, étaient au contraire vagues et recouvraient une foule d'hypothèses tacites sur la nature de l'espace, dont on pouvait s'affranchir sans tomber dans une contradiction [2].

Dès lors, il n'était plus possible de considérer avec Kant les principes de la géométrie comme des jugements synthétiques *a priori*, ni de croire avec Stuart Mill à leur origine exclusivement empirique. Il faut au contraire les regarder comme des « assumptions » suggérées d'abord par l'intuition, mais qu'il appartient au mathématicien d'élaborer pour qu'en apparaissent progressivement les caractères généraux [3].

De ce nouveau point de vue, la notion de ligne droite, par exemple, est dégagée de l'intuition empirique et se trouve définie, dans son essence la plus abstraite, comme une certaine classe d'entités, sur lesquelles sont explicitement énoncées un certain nombre d'hypothèses. Toute la géométrie est désormais susceptible d'être exposée sous forme systématique, comme l'ensemble des entités qui satisfont à certaines propositions primitives, qui suffisent à toutes les démonstrations et permettent d'exprimer en quelque sorte la géométrie pure, sans préoccupation de son contenu empirique.

On est ainsi amené à considérer la mathématique sous son

1. *Fond. conc. of Alg. and Geom.*, p. 12.
2. *Id.*, p. 25.
3. *Id.*, p. 38.

aspect exclusivement constructif et logique, et les idées fondamentales qui dirigent cette exposition systématique sont les notions strictement logiques de *classe*, et d'*appartenance à une classe*. On peut dès lors restituer, selon le mot même de l'auteur, la miniature d'une science mathématique : cessons de songer aux objets concrets de la géométrie intuitive; cessons même de donner une signification quelconque aux choses dont nous parlons, et ne retenons de celles-ci que les propriétés par lesquelles elles vérifient les hypothèses explicites que nous avons adoptées, et nous obtenons la forme logique d'un système mathématique, c'est-à-dire un ensemble d'éléments absolument indéfinis, sur lesquels sont faites certaines hypothèses fondamentales [1].

Les règles logiques auxquelles obéit la pensée mathématique vont maintenant se présenter sous leur forme la plus abstraite, sans cesser pourtant de s'adapter exactement à la réalité. Les hypothèses fondamentales, auxquelles est soumis l'ensemble, doivent d'abord être « self-consistent », c'est-à-dire ne pas donner lieu à des résultats contradictoires; la seule preuve de la « consistance » d'un système, consiste à lui faire correspondre une représentation concrète dont la cohérence interne est déjà éprouvée [2]. Elles doivent aussi être *indépendantes*, c'est-à-dire qu'aucune d'elles ne doit pouvoir être déduite des autres. Ici encore, c'est un appel à une représentation concrète qui démontre qu'un système d'éléments peut être construit sans satisfaire à l'une des hypothèses, ce qui implique qu'elle ne peut se réduire aux autres [3]. Enfin, un système d'hypothèses fondamentales doit être aussi *catégorique*, et cette propriété est vérifiée quand deux représentations concrètes *quelconques* de ce système sont simplement isomorphiques. Cette dernière condition n'est pas rigoureusement exigible comme les précédentes; elle n'est requise qu'autant que l'on requiert une définition absolument stricte du système considéré [4]. Ainsi disparaît le respect superstitieux que nous accordions jadis aux axiomes traditionnels de la mathématique; il n'y a plus dans ce domaine de principes *a priori*; ceux-ci ont été remplacés par des

1. *Fond. conc. of Alg. and Geom.*, p. 42.
2. *Id.*, p. 43.
3. *Id.*, p. 47.
4. *Id.*, p. 49.

hypothèses auxquelles nous n'accordons de valeur que dans la mesure où elles expriment simplement et économiquement la structure du système mathématique considéré. On voit enfin que la boutade de Russell n'était paradoxale qu'en apparence : « la mathématique est la science dans laquelle nous ne savons jamais de quoi nous parlons, ni si ce que nous disons est vrai ».

Les notions précédentes constituent toute la logique sur laquelle s'appuie la mathématique; il reste maintenant à montrer comment ces idées abstraites permettent réellement de retrouver le développement réel et concret de la pensée mathématique. Dans cette deuxième partie, l'auteur résume exactement l'œuvre de B. Russell, Whitehead pour la mathématique pure, et de Hilbert et Pieri pour la géométrie.

Partant de la notion de classe, et de correspondance univoque et réciproque entre deux classes, on définit ces deux classes comme équivalentes et l'on convient de dire qu'elles ont le même nombre cardinal. Dans le cas des classes infinies, la correspondance peut être établie entre l'ensemble de la classe et l'une de ces parties; on obtient ainsi une définition absolument générale du nombre cardinal, valable pour les nombres finis et infinis : le nombre cardinal d'une classe C c'est le symbole N représentant l'ensemble des classes qui peuvent être mises en correspondance univoque et réciproque avec C[1].

Si l'on ajoute à l'idée simple de classe, l'hypothèse que les éléments de cette classe ont entre eux certaines relations spéciales, par exemple la relation d'ordre, de collinéarité, on retrouve des notions mathématiques déjà plus précises, telles que celle de l'ordre linéaire[2]. Les classes peuvent être ainsi comparées non plus au point de vue de la « puissance », mais au point de vue de l'ordre de leurs éléments, et parmi les propriétés importantes de ce nouveau domaine, se trouvent le postulat de Dedekind sur les coupures d'une classe ordonnée, et le principe de l'induction mathématique, qui dérive de cette possibilité d'arranger les nombres en suite ordonnée[3]. Ces définitions permettent de distinguer les classes en dénumérables et non-dénumérables, les premières étant

1. *Fond. conc. of Alg. and Geom.*, p. 65.
2. *Id.*, p. 70.
3. *Id.*, p. 78.

celles qui peuvent être portées en correspondance avec une classe bien ordonnée, comme la série des nombres naturels. Comme cas particulier important, on retrouve parmi elles les classes continues[1].

Une classe peut être aussi considérée comme le champ d'une *opération* et lorsque certaines hypothèses sont réalisées, elle peut être définie comme le *groupe* de cette opération. Disons en gros, que c'est le cas lorsque tous les résultats obtenus par le moyen de l'opération font partie de la classe, et qu'à chaque opération on peut faire correspondre l'opération inverse. Par exemple l'ensemble des nombres réels forme un groupe, relativement à l'opération d'addition. Comme toutes les théories mathématiques tendent à prendre la forme que représente abstraitement la théorie des groupes, on voit combien étroitement les concepts logiques précédents s'adaptent à l'exposition mathématique[2]. Par une extension progressive, et sans les suggestions de l'intuition géométrique, ils permettent enfin de rendre compte de l'usage des nombres réels, négatifs, complexes et hyper-complexes.

Il s'agit ensuite de présenter, en même manière, les concepts fondamentaux de la géométrie. Le sujet est difficile, car ces concepts sont nombreux et complexes; ils enveloppent notamment deux séries d'idées très différentes : celles qui fondent la géométrie de position, en dehors de toute intention de mesure, et celles qui fondent la géométrie métrique euclidienne. Parmi les nombreux travaux publiés sur cette question, l'auteur signale les deux méthodes les plus importantes. D'une part, Hilbert a considéré une classe d'éléments indéfinis, appelés points, puis des sous-classes, formées de ces points et appelées lignes droites et plans; des hypothèses convenables expriment l'alignement, l'ordre, la congruence, le parallélisme et la continuité[3]. D'autre part, Pieri a caractérisé la géométrie métrique ordinaire à partir des seules notions indéfinies de point et de déplacement; le mouvement est présenté en particulier comme une correspondance univoque et réciproque entre les points[4].

1. *Fond. conc. of Alg. and Geom.*, p. 83.
2. *Id.*, p. 93.
3. *Id.*, p. 139 et suiv.
4. *Id.*, p. 155 et suiv.

Les propriétés secondaires de l'espace géométrique, telles que le nombre des dimensions, sont expliquées par les exigences des expériences physico-mécaniques qui les ont suggérées. Il résulte de cette exposition fondamentale de la géométrie que l'algèbre des nombres réels et la géométrie euclidienne sont deux groupes d'opérations isomorphes et que la preuve radicale est désormais donnée que les opérations algébriques sont applicables en géométrie et les constructions géométriques utilisables en Algèbre [1].

Les concepts les plus complexes de la mathématique sont enfin reconstitués à partir de nos principes, en particulier, les idées de fonction et de limite. La variable d'une fonction représente en effet dans son sens le plus général un élément *quelconque* d'une classe, et non plus un élément déterminé [2]. L'idée de limite est de son côté, complètement explicite par le moyen d'une série infinie de nombres, dont on dit qu'elle approche d'une limite A, si la différence entre ce nombre et ceux de la série considérée devient et reste plus petite que toute quantité assignable [3]. Dans l'un et l'autre cas, nous ne retrouvons pas d'autres formes de raisonnements que celles qui viennent d'être définies.

En conclusion, l'auteur se demande comment il est possible d'apporter au terme de cette étude une définition simple et générale des mathématiques. On a tenté sans succès de le faire en décrivant leur *objet*, et ce qui précède montre la difficulté de restreindre la mathématique à l'étude d'une certaine classe d'éléments et de relations. Peirce et Russell ont au contraire défini la mathématique par sa *méthode* essentiellement déductive; mais cette définition se heurte à l'impossibilité de définir rigoureusement, à l'heure actuelle, une méthode déductive, exempte de toute obscurité et de tout paradoxe; il est aussi évident, d'autre part, que les mathématiques usent avec succès des procédés qui n'ont rien de déductif, telle que l'induction, l'analogie, l'intuition. Il est peut-être plus sage de combiner les deux procédés et de définir la mathématique comme l'ensemble de tous les systèmes abstraits hypothético-déductifs, et de leurs applications concrètes [4].

1. *Fond. conc. of Alg. and Geom.*, p. 183.
2. *Id.*, p. 193.
3. *Id.*, p. 202.
4. *Id.*, p. 221.

On ne saurait — à notre avis — trop insister sur l'intérêt actuel de ces questions de haute généralisation scientifique. On ne leur a, jusqu'à présent, attribué d'importance qu'au point de vue de l'exposition et de l'enseignement des mathématiques; il est nécessaire de montrer aujourd'hui quel intérêt elles peuvent présenter pour le logicien. Les mathématiques sont considérées aujourd'hui, par les physiciens comme par les biologistes, comme une sorte de recueil des formes abstraites de la pensée scientifique; la souplesse qu'elles ont acquise au contact de l'expérience, la richesse prodigieuse de leurs applications en ont fait la forme d'exposition nécessaire de toute science arrivée à un certain degré de développement. Il y a donc une transition naturelle entre elles et la logique, qui s'attache à l'étude de la pensée la plus abstraite. Au lieu de poser les problèmes de la logique dans le langage d'une métaphysique archaïque ou d'après des distinctions purement grammaticales, il convient désormais de les réinterpréter en fonction des notions subtilisées et généralisées que la mathématique a élaborées et dont elle a éprouvé la valeur dans l'exposition de la pensée scientifique. Aux discussions métaphysiques sur la signification de prétendues lois de la pensée, il importe de substituer la critique des conditions de compatibilité imposées aux groupes d'hypothèses qui définissent les systèmes abstraits dans lesquels s'expriment aujourd'hui les sciences. Cette étude a déjà donné de brillants résultats et l'on sait quelles découvertes logiques elle a suggéré à B. Russell dans la solution des paradoxes du transfini; c'est d'elle, nous semble-t-il, qu'il faut attendre en définitive la rénovation scientifique — et non plus seulement philosophique — de la logique.

HENRI DUFUMIER.

REVUE GÉNÉRALE

LE CHOIX VOLONTAIRE

MICHOTTE et PRÉM. — Le choix volontaire, *Archives de Psychologie*, novembre 1910. — BOYD BARRETT. — *Motive and Motivation. Tracks* in-8, Longmann, London, New-York, 1911.

Je puis renoncer à savoir si l'homme est métaphysiquement libre et me demander s'il l'est psychologiquement. Et c'est pour avoir confondu les deux problèmes, que les philosophes de l'école éclectique ont cru triompher du déterminisme universel, alors qu'ils ne lui ont fait qu'une guerre d'escarmouche. Je me souviens m'en être douté depuis longtemps. Il y a plus de vingt-cinq ans, dans la *Critique Philosophique*, je disais que si nous étions soumis au déterminisme, il y aurait lieu, quand même, de discerner les cas où nous nous en sentons les esclaves de ceux où nous nous imaginons en être affranchis. Peut-être nous exprimions-nous mal en ce temps-là. Je ne crois plus, aujourd'hui, qu'il y ait là une illusion, même éventuelle. Et si je n'y crois plus, c'est que, moi aussi, j'ai fait une confusion toute pareille à celle des éclectiques et j'ai mis du temps à m'en apercevoir. Ce que l'on appelle, depuis Cousin, « le fait de l'activité volontaire libre », est bien un fait; et nul, parmi les déterministes d'hier, d'aujourd'hui et de demain ne l'empêche d'être. Seulement, plus avisés que ceux d'hier, les déterministes de demain laisseront dire, persuadés vraisemblablement qu'ils n'ont rien à y perdre. Le fait de l'activité volontaire libre, sur lequel il m'est arrivé d'interroger au baccalauréat parce qu'il en était question dans tous les manuels, n'est une invention ni de Thomas Reid ni de Victor Cousin. L'erreur de ces deux philosophes est d'en avoir tiré une conclusion « excessive ». De ce que je puis résister, au moins en de certaines conjonctures, à une passion, c'est que je suis libre... par rapport à un genre donné de causes, c'est que je puis lutter contre elles et réduire leur action à celle d'une « influence ». Pareillement, je ne suis pas esclave de mes idées : j'en suis même si peu esclave, qu'en l'absence de tout motif favorable, je puis « délibérer » avec moi-même de manière à faire surgir le motif en question. Quand il serait fatal qu'en telle conjoncture je triompherai de mon orgueil, en faudra-t-il conclure que la « fatalité » de ce triomphe

en supprimera la « réalité »? La conclusion est visiblement absurde. Ce n'en est pas moins une conclusion familière à plus d'un partisan du libre arbitre. Réduit à la liberté psychologique, ce libre arbitre me paraît tout ce qu'il y a de plus admissible; et là-dessus, je donnerai raison aux stoïciens de l'antiquité... ce qui ne les empêchait point d'être déterministes, en quoi, s'ils avaient tort, chose possible après tout, ils étaient loin de se contredire. Je ne crois pas en m'exprimant comme je le fais, dire des choses bien nouvelles : je serais surpris de me tromper, néanmoins, en affirmant que le problème psychologique de la volonté a rompu sa vieille alliance avec le problème métaphysique de la liberté et que, grâce à cette rupture, le problème mieux posé, dégagé de toute « circonstance » encombrante, peut aboutir. Et le résultat ne sera point médiocre si l'on songe qu'il y va de toute la pédagogie.

Donc, et par le temps qui court, le problème de la volonté est en meilleure posture. Les avenues en ont été dégagées. Mais il y a plus. L'ancien « fait de l'activité volontaire libre », a été soumis à une investigation du type scientifique et expérimental. Qu'est-ce à dire? Avant de nous étonner, informons-nous.

*
* *

Supposez un psychologue, un professionnel de la psychologie, de la vieille psychologie, entendons bien, assez complaisant, assez confiant dans les résultats de la méthode expérimentale pour l'appliquer à ses propres volitions : comment disposera-t-il l'expérience? — Dites : l'observation! — Je m'y refuse. Il va y avoir observation, sans doute. Il y aura tout d'abord expérience, je dis bien, si notre psychologue consent à jouer le rôle de sujet (au sens « médical » de l'expression). Ce rôle implique un état de soumission à des faits imposés du dehors. Je m'observerai peut-être et moi seul saurai ce qui se passe en moi. Je m'observerai néanmoins dans un état où j'aurai consenti à me laisser mettre par un autre. Je ferai ce qui m'aura été donné à faire, rien de plus. On me préviendra à l'avance de l'acte qu'il s'agira d'accomplir, des conditions dans lesquelles j'aurai à l'accomplir. On m'invitera à réfléchir avant de me décider. On mesurera le temps écoulé entre l'énoncé de l' « ordre » et son exécution. — N'est-ce point là une véritable expérience de suggestion? Vous voulez expérimenter sur la volonté, sur le libre arbitre, au sens exclusivement psychologique du terme et vous commencez par mettre vos sujets dans un état d'obéissance, de soumission préalable? — L'objection était à prévoir. Nous y répondrons, mais pas tout de suite. Continuons à exposer.

Il y a donc quelque chose de rigoureusement expérimental ici, puisque je suis sujet, que c'est sur moi « qu'un autre opère ». Il a bien obtenu mon consentement. Et j'ai consenti au *genre* d'expérience auquel il allait me soumettre. Mais si j'ai accepté ce *genre*, ce n'est

pas moi qui choisirai l'expérience proprement dite, en ce qu'elle offre d'individuel. J'ai consenti à jouer : ce n'en est pas moins mon adversaire qui jette la carte, après l'avoir choisie et m'oblige à lui répliquer par le jet d'une carte dont j'ai le choix. Jusqu'ici nous restons dans la sphère de l'expérimentation. Une réaction est provoquée par un excitant imprévu. On note le moment de l'excitation. On note la nature et le moment de la réponse.

Mais, si bref que soit l'intervalle entre l'excitation et la réaction, cet intervalle est rempli par un courant d'états sur lesquels ceux qui dirigent l'expérience ne sauraient rien si je persistais à me taire et dont l'ignorance, loin d'être uniquement préjudiciable, suffirait à rendre l'expérience absolument inutile. Je ne prétends point que la partie objective de l'expérience soit dénuée d'intérêt. Je prétends qu'elle serait dénuée de valeur si l'introspection n'intervenait. Au surplus, on songe si peu à la supprimer, que l'on se préoccupe, avant toute chose, de la « canaliser ».

C'est à elle que restera le dernier mot. Et le premier mot, le vrai premier mot, également, ce ne sera point à une autre qu'à elle de le dire. Car si, comme le disait un de nos maîtres, nous ne nous « voyons » point vouloir — métaphysiquement parlant — nous seuls, néanmoins, sommes capables de nous « regarder » vouloir.

Peut-être le lecteur commence-t-il à comprendre pourquoi l'on ne se contente pas de nous inviter à la rédaction d'un journal intime pour se mettre au courant de nos résolutions. Dans une suite interrompue d'états de conscience, où faire commencer une décision volontaire? A quel moment? A partir de quel état? De même si nous sommes seuls, à regarder en nous, serons-nous sûrs de discerner toujours l'instant précis d'une décision? Nous le serons si peu, que nous le serions bien plutôt du contraire. Quand il n'y a que nous à nous regarder vivre, nous jalonnons distraitement notre vie intérieure. Et quelle n'est point la mobilité de nos jalons! Les confesseurs savent cela mieux que nous : ces juges d'instruction spirituelle ne laissent parler qu'afin de mieux interroger par la suite; car là aussi, outre tant d'aveux plus ou moins aisés à obtenir, il s'en trouve plus d'un qu'il faut que l'on arrache. On peut être partisan ou ennemi déclaré de la confession auriculaire, et cela pour des raisons d'une infinie multiplicité. On ne peut contester l'utilité éventuelle, et très précieuse d'un bon directeur de conscience pour nous aider à nous mieux connaître. Combien de fois n'arrive-t-il pas que nous nous interrogions « pour l'acquit de notre conscience », sans la moindre envie de prendre au sérieux ce qu'elle va nous répondre?

Il était donc utile, puisque de mémoire de psychologue l'acte volontaire se distingue des autres par une rupture apparente du cours de la conscience, de fixer avec toute la précision possible le commencement et la fin d'un acte de volition. Cela fait, c'est au sujet à prendre

la parole et à nous renseigner sur ce qu'il a éprouvé, pensé ou résolu pendant la courte durée de l'expérience.

*
* *

Mais quelle sera la matière de l'expérience? Il va de soi que les expériences seront répétées, multipliées, que chacune d'elles donnera lieu à un procès-verbal. Il va de soi, également, que la nature des actes prescrits sera la même pour un même groupe d'expériences. Ici l'on donnera deux nombres et les sujets devront choisir l'opération à faire, en motivant le choix de l'opération. Là il s'agira de choisir entre plusieurs liquides, de boire le liquide choisi en donnant la raison de son choix. Ici l'on décidera sans exécuter. Là on sera prié de choisir et d'agir.

Les résultats du premier groupe d'expériences ont été consignés dans un long mémoire d'une lecture pénible. Le français — traduit de l'allemand — n'est pas du meilleur crû. On passerait sur l'inconvénient. Il s'en rencontre de plus graves. Les extraits des procès-verbaux sont pour la plupart fort obscurs. Le sujet nous parle de l'embarras causé par la présence « d'un chiffre » sans nous apprendre de quel nombre ce chiffre faisait partie. On est donc assez incomplètement renseigné. Par contre, les remarques de détail s'alignent en abondance et pas toujours dans un ordre irréprochable. Le lecteur est généralement désorienté, contrarié. Il ne sait pas toujours quand il marche, si c'est en avant ou en arrière : car, de temps à autre, il lui semble qu'on le fasse revenir sur ses pas. On a beau avoir les yeux ouverts, on va et l'on vient comme si l'on avait les yeux bandés. Les expériences de psychologie n'ont pourtant rien, que je sache, d'analogue aux épreuves maçonniques. Je forme donc un vœu : c'est que le mémoire de MM. Michotte et Prüm, quand il sera réimprimé, soit « revu » et considérablement amendé dans sa rédaction. Peu importe l'élégance ou l'inélégance du style. L'essentiel est que l'on ait le sentiment d'être dirigé et conduit.

C'est presque le sentiment que l'on éprouve en lisant le *Motive-force and Motivation Tracks* — de M. Boyd-Barrett. — Le livre est bien ordonné, bien divisé, suffisamment détaillé, pas trop. Un livre n'est pas trop détaillé quand les vues d'ensemble et les remarques que ces vues résument sont, chacunes, présentées à part. Il paraît assez, d'ailleurs que, chez M. Boyd-Barrett, les préoccupations morales et pédagogiques interviennent, et cela d'une façon assez constante — telle est mon impression — pour dicter à son auteur l'ordre des chapitres. En voici quelques exemples : VI, *Évolution de la Motivation*; VII, *Automatisme*; VIII, *Hésitation*; IX, *Hédonisme*; X, *Relativité des Valeurs*; XI, *La Psychologie du caractère*. D'où nous pouvons inférer que le caractère est fonction de la motivation, qu'il en dérive principalement; qu'il peut se définir, ainsi que nous l'avons souvent proposé

dans notre enseignement de jadis : « La manière dont on prend les choses ou dont on est pris par elles »; que la motivation évolue dans le cours de la vie et des expériences, qu'elle peut évoluer vers l'automatisme ou vers une tendance prédominante à l'hésitation; que l'habitude d'hésiter nous ôte de la force d'âme, nous rend faibles devant les sollicitations du plaisir, autrement dit que l'hésitation dispose à l'hédonisme... etc. Savoir tout cela, c'est peut-être ne pas savoir grand'chose de neuf. Ce serait ne pas savoir grand'chose de neuf, si l'on ne parvenait à le mieux savoir, non plus en gros, mais en détail; non plus qualitativement, mais quantitativement, si j'ose dire, avec quelque intervention de statistique, attendu qu'il y a statistique dès qu'il y a « pourcentage ». N'exagérons pas les acquisitions de la science nouvelle et ne nous attendons pas à lui voir mettre sens dessus dessous les acquisitions de la vieille psychologie. Reconnaissons toutefois, que cette façon nouvelle de faire de l'introspection imprime à ces acquisitions un cachet de « positivité » dont on aurait grand tort de négliger l'importance.

Indiquons maintenant quelques résultats. Nous commencerons par interroger MM. Michotte et Prüm, M. Boyd-Barrett, n'étant venu qu'à leur suite.

*
* *

L' « instruction » qui précède l'expérience ou, si l'on préfère, l'excitation, a pour objet, non point une opération proprement dite mais le choix d'une opération à faire sur deux nombres que l'on fait surgir en même temps, sur une même carte. Sera-ce une multiplication? une addition? une division? une soustraction? Autrement dit, choisira-t-on les opérations qui donnent un résultat égal ou supérieur à la somme des deux nombres ou un résultat contraire?

A l'instruction précédente, une autre s'ajoute, dite « accessoire ». Elle met les sujets en garde contre l'effet des habitudes et, par suite, contre la tendance à « réagir mécaniquement » après avoir « jugé superficiellement [1] »; d'où l'impossibilité de prendre une décision véritable, pleinement consciente. Très sage, cette instruction accessoire. Je me souviens avoir lu, dans de vieux manuels, au chapitre du « fait de l'activité volontaire libre » l'énumération des stades de ce genre d'activité. Le premier stade était la « possession de soi-même ». J'en ai souri plus d'une fois. Les auteurs de manuels ne savaient pas toujours s'expliquer : de là vient qu'ils étaient plus souvent appris que compris. Ils ne disaient pourtant rien d'excessivement banal en affirmant que pour vouloir l'homme doit « se posséder ». Seulement, ils ne savaient pas ce que ce mot veut dire. Ils soupçonnaient bien l'attitude à prendre. Ils se doutaient moins, beaucoup moins, des effets de ce

1. *Archives*, p. 141.

que je me permettrais d'appeler « l'énergie de possession ». Ces effets sont considérables, et n'aboutissent à rien de moins qu'à réagir contre la solidarité personnelle, à séparer l'homme de maintenant de l'homme d'autrefois, de tout autrefois, si possible. Vous avez l'habitude des opérations mathématiques. Oubliez que vous l'avez. Comportez-vous devant les nombres qui vont apparaître comme si vous aviez à faire ce que vous n'avez jamais fait. C'est ce que l'on appelle : agir pour des motifs sérieux. Or cette instruction soi-disant accessoire apparaît dans toute son importance. Elle n'est certes pas de trop.

Et de plus, elle réussit. Les sujets affirment se comporter ou plutôt (car c'est une fois la réaction terminée qu'on les prie de dicter leurs observations intercurrentes) s'être comportés ainsi que dans le cours de leur vie quotidienne et comme s'il s'était agi d'un choix gros de conséquences. Cette déclaration peut surprendre. Elle n'en est que plus instructive. Elle atteste chez l'homme — et nous pouvons dire « l'homme » en raison de l'accord et de la pluralité des témoins — un pouvoir de « volonté », soit de réaction volontaire contre le joug des habitudes; elle prouve une capacité d'oubli de soi-même, momentanément assez efficace pour détacher à peu près complètement l'être de son moi habituel sans aller pourtant jusqu'à le dépersonnaliser. Il est probable que la cénesthésie subsiste : on se constate, et tel qu'on se constate, on se reconnaît — Donc on se souvient de soi-même! — D'accord. Mais on a oublié sa propre histoire : l'agent subsiste. De sa vie antérieure toute trace paraît abolie. Il est « distrait » de son passé par « l'attention » qu'il concentre sur la décision prochaine. — Nous n'en sommes encore qu'aux préliminaires. L'expérience va maintenant commencer.

Nos sujets voient une carte apparaître. Que se passe-t-il? Cela dépend. Cela dépend de l'état du sujet. Cela dépend des nombres proposés. Quelquelois la perception de l'excitant — autrement dit des nombres — déconcerte l'opérateur. Il en oublie l'instruction. Il s'en ressouviendra tout à l'heure, en fixant, non pas les nombres, mais certains chiffres de ces nombres. Autre remarque : sous l'influence d'une attention soutenue, il semble que l'on ait conscience d'agir sur l'organisme cérébral. On a des sentiments de tension derrière l'oreille; à ces sentiments de tension s'ajoutent des phénomènes d'audition et de vision intérieures. — Tout ceci, pendant l'inspection des nombres.

Passons, non pas encore au choix de l'opération mais à la préparation de ce choix, à ce que dans la vieille psychologie l'on appelait la « délibération ». L'expression est juste : car, s'il faut être plusieurs pour délibérer, cette pluralité de « personnages » n'exige point une pluralité de « personnes ». Les auteurs du *Choix Volontaire* vont nous renseigner sur le stade de la « Discussion des motifs ».

Ici les alternatives apparaissent, et on les évalue. Tantôt on les évalue en raison de la manière, de l'ordre, dans lequel on les a consi-

dérées. Vous devinez que la forme de l'instruction peut devenir une influence. Si vous êtes libre de fixer vous-même l'opération à faire vous choisirez en pleine liberté. Si l'on vous a prié de choisir entre l'addition et la soustraction, par exemple, le dernier mot entendu : « soustraction » peut motiver une préférence. Je disais bien tout à l'heure : « vous devinez... ». Combien d'enfants choisissent ce qu'on veut leur faire choisir! Il suffit, le plus souvent, d'énoncer en dernier lieu l'alternative préférée pour en déterminer l'adoption. Et combien d'hommes à cet égard ne sont-ils point restés enfants! En tout cas l'alternative énoncée la dernière a des chances d'être envisagée la première [1].

La conscience d'un choix implique-t-elle la présence simultanée des deux alternatives? Assurément, mais non avec le même degré de force. Il advient que l'alternative A se développe, tandis que l'autre, B, reste à l'arrière-plan, spectatrice, en quelque sorte, et spectatrice immobilisée. Il advient aussi qu'une alternative, aussitôt apparue, s'installe, que le sujet cherche à lui substituer l'alternative contraire, et qu'il n'y réussisse point.

La conscience d'un choix s'accompagne-t-elle d'états affectifs? Il est vraisemblable. On a eu beau vouloir, jadis, réduire les « mobiles » aux « motifs » ou réciproquement, la vieille psychologie ne s'en est jamais bien trouvée. Les mobiles et les motifs méritent qu'on les discerne : même une distinction « générale » resterait insuffisante. Nous ne saurions trop remercier MM. Michotte et Prüm du soin avec lequel ils ont étudié « l'évolution de la motivation ». Rien n'est plus instructif que ces pages denses un peu chargées de faits et, en raison de leur charge, difficiles à lire. Elles méritent cependant une lecture attentive, car elles nous montrent ce qu'il peut s'accomplir en nous, et pendant une durée brève, de drames intérieurs, avec leurs péripéties, leurs dénouements provisoires suivis de nouveaux coups de théâtre, etc. Ainsi, par exemple, je puis choisir l'opération à cause de sa facilité et du sentiment agréable qui en résulte. Ici le « mobile » intervient. Je puis choisir l'opération en raison de cette facilité même sans que ma sensibilité entre en jeu. La facilité d'une opération peut encore m'incliner passivement, grâce à un sentiment de moindre effort dont j'ai conscience. Cette même facilité peut aussi m'être indifférente et, quand même, me déterminer sous la forme impérative : « c'est cela qu'il faut faire ». Le mobile de tout à l'heure est devenu motif. Ainsi, de part et d'autre, le résultat est le même; mais la nature et le cours des phénomènes ont changé. Il est à supposer, et cela résulte de l'enquête, que certains sujets se sentent entraînés, que d'autres jugent de sang-froid et se prononcent en pleine possession d'eux-

1. A moins que le contraire n'arrive, car si le dernier mot entendu influe en raison de son ordre d'apparition, l'énonciation en premier lieu n'est pas fatalement défavorable. Elle est l'occasion éventuelle d'un surplus d'attention, et, par cela même, d'un surplus d'influence.

mêmes, que, chez d'autres, l'évolution s'accomplit du mobile au motif... absolument comme si l'on était dans la vie, avec cette différence, j'imagine, qu'on s'observe, ici, sans la moindre complaisance pour soi-même. Les actes que nous sommes priés d'accomplir, auxquels nous consentons, nous sortent de nos habitudes, du cours ordinaire de nos sentiments, de nos idées, de nos actes. Nous n'avons pas à craindre de nous révéler, de nous trahir. Peut-être même sommes-nous, à cet égard, plus rassurés que de raison.

Arrivons au moment du choix. Les sujets décrivent de façons assez diverses l'acte de volonté qui termine la « réaction ». Au moment du choix, l'une des alternatives (ordinairement) est fixée, l'état subjectif de la période antécédente se résout; des « notions » apparaissent, en rapport avec la motivation. Enregistrons quelques témoignages du même sujet à la suite d'expériences différentes : « Je me suis senti « vivement actif à ce moment. C'était comme une brusque interruption « dans le cours des phénomènes. — Je me trouvai dans un état « interrogatif, conscience d'hésitation : tout à coup arriva : « division » « très nettement... J'ai l'impression : « cela y est » — J'ai reconnu la « divisibilité d'un des nombres par l'autre; et immédiatement se « produit la décision. — Au moment où j'ai vu que deux chiffres « donnaient un résultant approchant de 10, les sentiments d'attente et « de tension ont commencé à monter et se sont augmentés pendant « la pause qui a suivi. Alors, tout à coup se produisit une brusque « transformation dans le cours sentimental; et j'ai dit le mot : *Addi-* « *tion*, avec un sentiment d'activité. Au moment où le sentiment d'activité est apparu, la tension s'est évanouie. » La décision, est généralement vive, et la vivacité d'autant plus grande, que l'état de tension antécédent est plus accentué.

Une distinction intéressante a été faite entre la décision et le simple consentement. Qui consent s'abandonne. Qui décide réagit, et réagit souvent de manière à prendre conscience de son intervention personnelle et de sa propre causalité. Cette conscience de l'action, cette intervention du moi phénoménal dans la vie psychique se manifeste « comme une simple modalité, qui affecte certains phénomènes, comme « un caractère qui ne subsiste pas en lui-même, mais nécessite un « substrat qu'il qualifie » (p. 194). On a conscience d'agir et l'on nous prie de remarquer cet « infinitif » que nul substantif ne saurait remplacer. Ainsi en jugent les sujets et ils affirment que dans tout le cours de l'expérience, sauf au moment de la décision, aucun phénomène du même genre ne s'est produit.

*
* *

Les expériences de MM. Michotte et Prüm portent sur le choix volontaire. Le choix en est le stade final. On décide. On n'agit pas

matériellement, mais on a quand même — la preuve vient d'en être donnée — la conscience d'agir.

Les expériences dont nous entretient M. Boyd Barrett, auxquelles il a pris part, ainsi d'ailleurs, que MM. Michotte et Prüm, sont de même nature. Mais elles portent à la fois sur la décision et sur l'acte. Le dispositif en diffère sensiblement.

Voici deux verres. Vous choisirez celui dont vous préférez le contenu. Vous le boirez. Ces deux liquides sont incolores. L'un contient du bitter, l'autre de l'acide sulfurique. Comment les discernerez-vous? Ils sont incolores. On s'est arrangé pour qu'il fût ainsi. La couleur pourrait influer sur le choix. Ils sont désignés par des signes conventionnels. N'oublions pas que nous sommes en Belgique, à l'Université de Louvain, que les personnes associées à l'expérience n'ont point la même langue maternelle. Le mot *bitter*, par exemple, produirait sur un français une impression éventuelle qu'un anglais ou un allemand ne ressentirait peut-être pas. Je ne suis pas sûr, pour ma part, qu'il n'y ait là des précautions excessives.... Je me trompe, il y en aurait peut-être s'il était recommandé d'éviter les excès de ce genre. Or c'est le contraire que l'on recommande et l'on doit apprendre aux débutants en psychologie expérimentale à répudier le *ne quid nimis* de la morale ancienne. Aussi, loin d'être tenté de sourire, je me sens porté à m'incliner devant ce bel exemple de loyalisme scientifique. Les psychologues ne travaillent jamais vite. Ils ne travailleront jamais ni avec assez de lenteur ni avec assez de scrupule.

Ce qui caractérise la méthode dans ce nouveau groupe d'expériences, c'est qu'elle est en deux moments, dont le premier est préparatoire. On doit se rendre familiers les signes inscrits sur les verres, reconnaître, par exemple, dans la lettre C, le signe du liquide universellement jugé le plus désagréable[1]. On doit en outre, se mettre en état, non seulement de savoir ce que l'on aime ou l'on déteste, mais encore ce que l'on préfère : il ne s'agit pas seulement de qualifier ses goûts, mais de les graduer. Et cela prend beaucoup de temps. Du 7 au 24 novembre 1910, chaque sujet a goûté quatre-vingt fois chacun des liquides et l'on a calculé le temps de reconnaissance. Tous ont obéi à l'ordre : « Réagissez quand vous savez ce que c'est ! » et chacun a fait sa confession. L'un, voyant apparaître la liqueur de son goût, s'imaginait la boire, éprouvait un sentiment de plaisir et de fraîcheur. L'autre se plaisait à voir inscrit le nom du liquide agréable, le « constatait » très bon, non seulement sans le boire, mais encore sans que l'imagination s'en mêlât. Il jugeait, il ne se « représentait » rien.

On voit combien les expériences de M. Boyd-Barrett sont différentes de celles de MM. Michotte et Prüm et s'adressent à des sujets qui ont déjà des goûts et des préférences. On est, par suite, en mesure

1. Carbonate de soude.

d'apprécier leur influence possible et même probable, sur les choix ultérieurs. Naguère les alternatives étaient inconnues. Maintenant elles sont connues et déjà évaluées. Insistons encore.

Tout à l'heure on vous mettait en présence de deux nombres sans s'être informé de votre façon habituelle de les envisager, de les traiter, et l'on vous regardait faire. Ici, on vous fait acquérir une sorte de mentalité préparatoire du type sensationnel et affectif, telle que l'exercice et l'entraînement auxquels vous avez été soumis aient pu modifier plus ou moins profondément vos goûts et vos prédilections ordinaires. Au moment des expériences de motivation et de choix, le sujet a été préparé, ce n'est point assez dire, le mot « travaillé » serait de toute rigueur. De plus, et ceci importe, le genre d'action qu'il s'agit d'accomplir peut s'effectuer sans aucun appel à l'intelligence. Vos goûts sont fixés : vous en avez pris conscience, vous avez à ce point de vue acquis « méthodiquement » une sorte d'individualité. Le champ de la motivation n'en sera que mieux déterminé. Je ne sais si je me trompe : il me paraît toutefois que la présence de deux nombres, sur lesquels on nous demande d'opérer — à moins que nous ignorions ce que c'est qu'un nombre, une opération, une propriété arithmétique — fait surgir un nombre considérable de motifs susceptibles d'interférer avec des mobiles, que l'écheveau de phénomènes dont la conscience est le théâtre est assez incommode à débrouiller. Bref les trois vieilles facultés de l'école entrent en jeu. Du côté de M. Boyd Barrett, ce qui domine c'est le type émotionnel, affectif, sensationnel. Les jugements appelés à intervenir seront, eux aussi, des jugements à base affective : « Tel liquide me déplaît, tel autre m'est agréable ». Il n'en est pas ainsi des motifs fondés sur la divisibilité d'un nombre par un autre, sur la présence d'un chiffre dans un nombre. Du moins, il me paraît en être ainsi, et ce n'est pas sans réserves, que j'énonce cette opinion de profane. J'incline donc à trouver le livre de M. Boyd Barrett plus riche que le long travail de MM. Michotte et Prüm, parce que les expériences y sont mieux préparées, qu'elles portent sur des données moins complexes, qu'elles exigent des sujets une moindre culture intellectuelle, et enfin parce qu'elles conduisent jusqu'au stade final du processus volontaire : l'action.

C'est beaucoup de savoir comment on choisit. Ce n'en serait pas moins une erreur de croire que l'accomplissement d'une décision n'est qu'un geste secondaire, quelque chose comme une simple consécration. Dans les expériences résumées par M. B. Barrett, on voit que le liquide choisi avec empressement en raison de sa supériorité relative est bu avec hésitation et presque dégoût, en raison de sa médiocre « valeur absolue ». De deux maux on choisit le moindre presque automatiquement, pas toujours sans plaisir. Vienne l'heure de la « douloureuse », on la subira l'oreille basse. La remarque de notre auteur est donc loin d'être négligeable. C'est la « valeur relative » qui nous fait choisir. C'est l'idée ou le sentiment de la « valeur

absolue » qui occupe la conscience pendant la réalisation du choix.

Les remarques sur la Motivation — le sujet même du livre — sont riches et abondantes. M. B. Barrett insiste sur le *crescendo* du motif au moment où ce motif domine, après qu'on lui a cherché un concurrent, que cette recherche a été reconnue vaine. Le motif atteint alors son maximum de force, son « point critique », et la décision suit automatiquement. L'auteur est très intéressé par cette progression vers l'automatisme à laquelle il a consacré plus d'un chapitre. Le chapitre où il étudie l'*Évolution de la Motivation* est particulièrement instructif. On y voit les sentiments décroître jusqu'à disparaître. Il suffit alors de faire surgir un nom pour déterminer l'équivalent d'une pression de détente. Le mobile semble avoir disparu : il n'en reste que le souvenir, mais quelque chose comme un souvenir sec, exempt d'émotion. La mémoire affective est éteinte et, par conséquent, inerte. Et alors il se formule dans la conscience du sujet un jugement de la forme : c'est « *E* qu'il faut choisir ». M. Barrett ne se trompe pas sur la valeur du jugement. Il y voit une impulsion irrésistible enregistrée par le verbe intérieur (p. 133). Au commencement le choix de *E* se présentait comme agréable, excitait un plaisir prévenant. A la trente-quatrième expérience le plaisir avait diminué : *E*, d'agréable était devenu « bon ». A la soixante-deuxième épreuve, la réaction fut immédiate et presque mécanique.

Les expériences auxquelles M. Boyd Barrett a été associé et dont il s'est fait le rapporteur ont eu pour participants MM. Michotte et Prüm, les auteurs mêmes du *Choix Volontaire*. Il est dès lors naturel qu'un progrès se soit accompli dans la préparation et dans l'organisation de ces expériences. Aussi je conseillerai au lecteur pressé, de choisir de préférence, entre les deux ouvrages, le plus récemment paru. D'abord M. B. Barrett s'appuie sur les travaux de ses prédécesseurs, il les rappelle, il en profite : il donne à leurs résultats une précision plus grande. Il accentue l'intérêt de ces recherches au point de vue de la psychologie du caractère dont il essaie une définition nouvelle et dont il fait consister l'essence dans les habitudes de motivation. M. Barrett voit, on ne saurait mieux, qu'un caractère est un composé d'habitudes, qu'il n'est pas un caractère sans une sorte d'automatisme. Seulement il conçoit la tâche de l'éducateur de telle sorte qu'à l'automatisme du « naturel », l'éducateur s'applique à lui substituer un automatisme méthodique, progressivement enraciné, à base d'efforts volontaires, de jugements fermes, d'idées claires et distinctes, un automatisme ennemi de l'hésitation et des motifs hédoniques. Le même écrivain nous montre par des exemples d'une rare portée la rapidité avec laquelle un motif évolue, et par suite nous donne à réfléchir sur la brièveté relative d'un établissement d'habitudes. Gare à l'éducateur, s'il laisse faire sans intervenir! Qu'il intervienne avec clairvoyance, et il peut beaucoup espérer.

Ce n'est pas tout. Les mesures et les nombres au moyen desquels

on les obtient, ont pour matière nos tendances, c'est-à-dire notre force ou notre faiblesse. Le grand nombre des expériences dont on ne craint pas d'exagérer les répétitions permet d'évaluer, chez une personne, son penchant à réagir, ou à s'abandonner, à suivre la ligne de moindre ou de plus grande résistance, à voir clair ou trouble dans ses motifs d'action. — Je ne prétends donc pas que nous en venions à découvrir de nouveaux états de conscience. Mais de distinguer ces états, de les mettre à part les uns des autres, d'en mieux noter les relations et les influences réciproques jusqu'à remplacer des affirmations générales vagues par des évaluations précises se rapportant à des individus déterminés, si c'est un résultat que l'éducateur rêve d'obtenir, il est, dès à présent, permis de penser que ce rêve a cessé d'en être un. Inutile d'ajouter qu'il s'agit bien là d'expériences sur la volonté. La suggestion intervient, parfois, chez certains sujets, dans les moments de distraction, d'oubli, de lassitude. Elle est loin d'intervenir partout si les sujets ne manquent point, pour la plupart, de garder la pleine clairvoyance de ce qui se passe en eux et la pleine possession de leur personne.

Enfin, et c'est un résultat des plus importants, voilà des recherches qui se font en commun, qui peuvent se continuer, dont les résultats peuvent se transmettre et, en se transmettant, s'améliorer. Et l'on y gagne. Et la vieille psychologie est sur le point d'en rajeunir. Car ce qu'elle savait mal hier, elle le sait mieux aujourd'hui, puisqu'elle est en état de se « vérifier » et que pour « vérifier » on peut se mettre à plusieurs. L'école de Würzbourg et, à sa suite, l'école de Louvain ont décidément bien mérité de la vieille psychologie, puisque ses représentants sont en train de se syndiquer. Voilà un des effets assez imprévus du mouvement syndicaliste contemporain et dont les apeurés de la révolution sociale ne prendront point ombrage.

LIONEL DAURIAC.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

J. Bourdeau. — La philosophie affective. In-12. Paris. Alcan, 1912.

Ce titre étonnera peut-être ceux qui connaissent peu les tendances actuelles de la spéculation philosophique en France et dans les autres pays.

L'auteur a pris soin de justifier ce titre, dès le début de son livre.

« La majorité des philosophes, dit-il, se laisse entraîner vers l'intellectualisme... pour cette raison très simple qu'ils sont des méditatifs, le contraire des hommes d'action, aux passions ardentes. Ils vivent entre les quatre murs de leur cabinet de travail, paisiblement assis à leur petite fenêtre comme le philosophe de Rembrandt. Ils tendent à substituer le raisonnement à l'observation, à plier la nature à leur théorie. Ils construisent le monde une fois pour toutes et résolvent sa diversité en unité immuable. Ce sont des logiciens, des adeptes de la méthode mathématique. La doctrine de Spinoza offre le modèle de cette philosophie intellectualiste.

« Mais de tout temps, une autre philosophie, celle du mouvement et du sentiment — s'est opposée au rationalisme, à l'intellectualisme fixe et stable : Pascal contre Descartes, Rousseau contre les Encyclopédistes, les mystiques contre les ratiocinants. Cette tendance anti-intellectualiste a pour auxiliaire : la biologie, l'idée d'organisation opposée aux constructions, la psychologie affective. Il n'y a rien d'immobile, tout coule, tout se transforme, tout fermente. La conscience elle-même n'est qu'un torrent, en partie souterrain dans la vie inconsciente.

« La simple observation nous avertit du rôle immense que jouent les sentiments et les passions dont l'intelligence n'est que la lumière. »

Ces citations indiquent dans quel esprit ce livre est écrit et résument l'essentiel des livres étudiés par M. Bourdeau. Parmi les dix essais qui le composent, je ne puis mentionner que les principaux.

Le pragmatisme est exposé à grands traits, surtout d'après M. James. Toutefois, l'auteur montre ses analogies — malgré des différences — avec la philosophie de M. Bergson et celle de M. Boutraux. Cette doctrine, importée d'Amérique, est, comme le fait

remarquer M. Bourdeau, le résultat de la philosophie du sentiment et de l'action, « d'où découle une nouvelle conception de la vérité ». Elle n'apparaît plus immuable, éternelle, mais mobile comme la réalité qu'elle exprime, évoluant avec elle. Ce qui est vrai, c'est ce qui est fécond, ce qui est utile à l'existence humaine. Dans la définition de la Vérité sont toujours impliquées les conséquences, le pouvoir d'agir (James). Une idée vaut ce qu'elle donne et ce qu'elle produit. A la recherche de causes la philosophie anti-intellectualiste substitue la mesure des valeurs de l'efficacité des buts.

M. B. a consacré une étude assez longue à la psychologie anti-intellectualiste.

M. Fouillée, avec sa doctrine maîtresse des idées forces que « en vrai philosophe il applique à tout », avait ici une place toute marquée. La philosophie relève de l'action plutôt que du sentiment; mais je me demande pourquoi M. Bourdeau intitule ce chapitre : « La philosophie intellectualiste de M. Fouillée ». D'autres ont employé le terme « volontarisme intellectualiste » qui me paraît plus exact. Au reste, ce point a donné lieu à une polémique dont M. Bourdeau a réuni les documents.

Je mentionne en passant les essais sur la philosophie du romantisme (Schopenhauer), sur les caractères, sur l'esthétique affective (Tolstoï, Leopardi). L'étude sur le langage affectif, d'après un ouvrage récent, est un sujet assez neuf et qui ne peut être oublié. Le langage, tel qu'on l'emploie et qu'on l'étudie ordinairement, a un caractère intellectualiste, parce qu'il est fixé par les œuvres littéraires et scientifiques qui expriment surtout ou même exclusivement des idées. A côté, il y a le langage affectif qui ne consiste pas seulement en gestes et en mouvements, communs aux animaux et aux hommes, mais des sons et même des mots. Le langage de l'enfant est tout entier affectif; il se manifeste par des joies, des douleurs, des appétits, des sentiments. L'homme moyen qui peut, à la rigueur, quand il en a le loisir, chercher à formuler des idées et des jugements purs, en est incapable dans l'expression soudaine et rapide qui jaillit du fond obscur de sa conscience, il n'a pas le temps de décrosser sa parole de l'élément affectif.

Le langage affectif a ses caractères propres : il fuit l'abstraction, il emploie les comparaisons et les images, il est exagéré dans un sens ou dans l'autre, le plus ou le moins; il a aussi sa manière de construire la phrase, sa syntaxe. Le langage spontané reflète la nature de l'individu.

Ce livre a les qualités de ceux du même genre qui l'ont précédé. M. Bourdeau excelle à présenter au public instruit, non spécialiste, des théories souvent obscures et embrouillées, sous une forme claire. Il les débarasse de l'appareil technique, des discussions oiseuses; mais il les expose toujours avec exactitude et sans jamais les dénaturer.

TH. RIBOT.

II. — Psychologie.

Ossip Lourié. — LE LANGAGE ET LA VERBOMANIE, in-8°. Paris, F. Alcan, 275 p.

M. Ossip Lourié s'est proposé d'étudier une « maladie peu connue du langage » et ceux qui en sont atteints. Avant d'entrer dans la pathologie, à titre d'introduction, il a écrit, sur les rapports de la pensée et de la parole, deux bons chapitres qu'il convient de résumer. Ils m'ont paru l'une des meilleures parties du livre, traitée avec solidité, avec une pleine connaissance du sujet, et avec une vue des problèmes qui se posent et de leurs difficultés.

Il n'insiste pas sur la question obscure de l'origine du langage qui n'est que conjecturale et sans solution positive; il en marque rapidement les étapes, de la période réflexe (cris, gestes, mimique) jusqu'à la parole articulée, c'est-à-dire « liée »; elle sort du cri qui subsiste encore en elle sous forme de survivance. « La fonction physiologique du langage est une machine à parler dont l'homme ne devient maître que progressivement. La phraséologie est fondée sur l'automatisme » (p. 18). Ceci est une pierre d'attente pour la partie principale du sujet.

Mais la relation normale entre le processus de la pensée et ce mécanisme verbal (vocal) doit être d'abord étudiée.

A l'origine, il y a unité entre la pensée et la parole. Sans remonter plus loin, chez les Grecs le mot *logos* exprimait les rapports intimes de l'idée et du langage. D'après l'opinion courante, il n'y avait pas de distinction entre la pensée et la parole qui l'exprime. Le même *logos*, qui était *pensée* tant qu'il restait dans l'esprit de l'homme, devenait *parole*, quand il s'extériorisait. *Logos* est un seul acte intellectuel sous deux aspects. Le mot est intraduisible. Aucune langue moderne ne contient un mot qui le rende exactement (p. 21-22). Les langues vivantes ont deux mots : l'un pour la pensée, l'autre pour la parole. Ceci est la période de simplicité.

A mesure que le langage humain se développe, on crée de nouveaux mots et les anciens prennent d'autres acceptions. « Pour nous le mot est un cadre extensible, général, où nous pouvons loger telle idée qu'il nous plaira d'y mettre. L'effigie du mot ne varie pas, mais l'alliage qui le constitue varie. C'est un masque qui tour à tour couvre plusieurs visages. » La connexion étroite de la pensée et du langage est brisée. Le mot est possible sans idée et l'idée sans mot. M. O. Lourié insiste sur ce fait qui est la base de tout son travail.

Le mot n'est qu'un auxiliaire de l'idée, et la parole n'est pas toujours la représentation de la pensée. Le langage étant né pour exprimer une idée, il ne la devance pas, il lui succède, mais peu à peu et arbitrairement il prend sa place; le mot est plus en vue. Pour l'initié, la pensée crée le langage, pour l'ignorant le langage crée la pensée. La parole n'est pas le critérium de l'intelligence. Pour M. O. Lourié,

l'essentiel est dans la parole *intérieure*. Outre plusieurs fragments du livre très connu de V. Egger, il transcrit une bonne page de Preyer pour établir que les enfants peuvent juger et penser sans l'emploi des mots. A cela, il ajoute ses remarques personnelles. « Un maître d'hôtel peut parler cinq ou six langues, sans en connaître aucune. On ne peut parler une langue étrangère suivant le moule qui lui est propre, que par la parole intérieure. » C'est elle et non la parole articulée qui est la marque de l'intelligence : toute parole est intérieure avant de s'extérioriser. Plus la pensée devient abstraite, moins elle a besoin du mécanisme physiologique des mots dont le travail devient très faible. La parole intérieure est personnelle et court à sa guise, sans le mécanisme connu de tout le monde.

Il y a des cas où, chez le savant et le philosophe, le pensée cherche avec peine son expression claire et adéquate; tandis que chez le voyageur de commerce et l'orateur populaire il y a unité de la pensée et de la parole, le mécanisme du langage fonctionne avec facilité.

Le chapitre III entame la pathologie. « Tout fait pathologique est un arrêt ou un excès de développement : exemple, dans la taille humaine, le nanisme et le gigantisme, le développement excessif de la parole est un gigantisme » (p. 66). L'auteur le dénomme verbomanie. « C'est une affection dont le caractère principal est un entraînement irrésistible à parler et à discourir. C'est une tendance pathologique, d'où la conscience et la volonté ne sont pas toujours bannies, à jongler avec des paroles... Sont verbomanes les sujets enclins à bâtir, à construire en paroles des fictions, souvent sous une forme véridique » (p. 67).

M. Ossip Lourié renonce à classer les verbomanies par groupes de caractère psychologique, le sujet étant trop complexe. Il se contente de les répartir en « puérils » et en « originaux » — du moins à la première apparence.

Sur ce sujet, l'auteur n'a trouvé avant lui que quelques essais qu'il mentionne. Les voici. Esquirol a parlé de la volubilité extrême de certains aliénés, notamment des maniaques. Romberg a désigné sous le nom d'*Echosprache* une parole imitative que d'autres aliénistes ont appelé *Echolalie*. Pour Krafft-Ebing l'accélération de la parole est une des manifestations des états d'exaltation psychique. On trouve l'expression « manie de la parole » ou polyphrasie dans Kussmaul. On connaît aussi l'onotomanie de Charcot, Magnan et autres. Toutefois notre auteur réclame l'avantage d'avoir le premier érigé la verbomanie en entité morbide. Nous reviendrons sur ce point.

Il serait injuste de confondre l'éloquence avec la verbomanie; pourtant, on doit reconnaître qu'elles se rapprochent souvent l'une de l'autre. M. O. L. est tout à fait enclin à ne pas l'oublier. Son chapitre V n'est pas aimable pour les orateurs; en revanche, il est bien étudié et curieux. Une enquête qu'il a faite sur « l'état psycho-physique des

orateurs, avant, pendant et après l'acte oratoire ne lui a pas donné des résultats satisfaisants; mais on trouvera, d'après nature, plusieurs portraits d'orateurs de lui connus, qui ne déplairont pas au lecteur. A noter aussi une étude sur la contagion verbale, rattachée à l'imitation.

La verbomanie est-elle plus développée chez les femmes que chez les hommes? C'est une question que l'auteur ne pouvait éluder, en raison de l'opinion dominante sur le bavardage féminin. Il est pour l'affirmative, sans hésiter. « Nous avons fait, dit-il, une enquête dans les écoles mixtes : la réponse est unanime. Les jeunes filles causent et bavardent entre elles beaucoup plus que les garçons. Nous avons eu la même impression en observant pendant un mois simultanément un pensionnat de jeunes filles et un pensionnat de garçons. — A Rome, pendant les fêtes de Noël, on permet aux enfants de venir débiter à l'église de petits sermons. Sur sept orateurs, il ne se présente guère qu'un garçon. La petite fille de quatre ans qu'on laisse monter en chaire, ravit l'assistance par un discours parfaitement débité, tandis que le jeune garçon de huit à dix ans fait rire le public par sa naïve gaucherie » (p. 170). M. O. Lourié complète ses preuves par des citations empruntées à celui qu'il appelle avec raison « le psychologue de l'âme féminine » — Henri Marion. — Elles vont toutes dans le même sens.

Dans une course rapide, la verbomanie est étudiée chez différents peuples : Français, Anglais, Allemands, Russes. Sous une forme plus générale dépassant quelque peu son sujet, M. O. Lourié s'attache à caractériser le génie de chaque langue : ce qui s'explique par l'importance qu'il accorde au langage intérieur. Dans ce chapitre et dans plusieurs autres, on retrouve la qualité de moraliste observateur et pénétrant dont l'auteur avait déjà fait preuve dans ses livres précédents, notamment *Le Bonheur et l'intelligence*.

Reste à parler des remèdes, préventifs et curatifs dont l'auteur ne nous paraît pas disposé à exagérer l'efficacité. Il me semble que, pour lui, les deux principaux sont la solitude et le silence. Il a écrit des pages curieuses et intéressantes (257 et suiv.) sur la vie des cloîtres, sur le fondateur de l'ordre des Cisterciens, (Trappistes) Saint-Benoit, « grand psychologue de l'âme humaine qui a compris l'immense utilité morale et hygiénique de la contemplation alliée au travail ». Le cloître monacal serait un non-sens pour les hommes d'aujourd'hui; néanmoins la psychiatrie affirme hautement la valeur curative de l'isolement « qui s'applique à l'homme sain ou à l'homme malade, il est toujours un bienfait. Le silence psycho-social est un acte volontaire, une réaction individuelle contre la verbomanie générale. »

Pour terminer, quelques remarques critiques. M. Oussip Lourié érige la verbomanie en « entité morbide » et le plan de son livre est celui qui est adopté par les médecins dans les Traités de pathologie. Description générale de la maladie, puis de ses variétés principales

(suivant les sexes, les professions, etc.). Étiologie : sur ce point l'auteur est obligé d'avouer qu'on reste un peu dans le vague; la verbomanie dépend à la fois de l'individu et de la société; elle est plutôt acquise. Enfin le dernier chapitre est intitulé prophylaxie et thérapeutique.

A mon avis, la verbomanie ne peut être appelée une entité morbide qu'en un sens restreint. Elle n'est qu'une forme particulière de l'impulsivité. D'ailleurs M. O. Lourié l'indique lui-même et il la rattache à la grande famille neuro-pathologique. Les tares variées, les vices moraux, les tendances anti-sociales qui lui font cortège — et que l'auteur a longuement énumérées — découlent de la même source : l'impulsion affranchie de toute action d'arrêt.

En dehors des formes audacieuses ou violentes comme la brutalité, le meurtre, l'éréthisme sexuel, le vol, le jeu, l'impulsion a des formes mitigées, atténuées. La verbomanie est de ce nombre; elle est même un dérivatif car, suivant le mot de notre auteur, « la parole tue l'action ». Elle méritait une étude particulière et il faut féliciter M. Ossip Lourié de l'avoir faite.

TH. RIBOT.

William Stern. — DIE DIFFERENTIELLE PSYCHOLOGIE IN IHREN METHODISCHEN GRUNDLAGEN. Leipzig, Barth, in-8°, 503 p., 1911.

La « psychologie différentielle » a pour objet les *variations* que présentent les individus ou les groupes considérés comme manifestations de types préalablement abstraits ou simplement comparés les uns aux autres : elle a donc un champ plus vaste que celui de la « psychologie individuelle » (Binet) qui s'oppose à tort à la psychologie sociale (p. 2); elle est l'étude des variations prises séparément et des variations solidaires (covariation, p. 3), de leur étendue et de leurs degrés; du normal, du supra-normal et de l'anormal; des rapports de l'idividu ou du type avec le milieu, l'hérédité, l'éducation, etc.; des rapports entre tempéraments et caractères et des uns et des autres avec leurs manifestations ou indices (symptomatologie). Cette étude est essentiellement celle des personnalités ou des moyennes obtenues grâce à l'observation des individus : elle se rapproche ainsi de l'histoire (p. 4) et de la biographie; mais elle a des applications pratiques : pédagogiques, psychiatriques ou psychotechniques (p. 9), sociales et morales. Au point de vue historique elle se rattache à l'antique physiognomie (Aristote, Galien, Kant, avec sa « caractéristique anthropologique, Lavater), à la phrénologie (Gall), à la crânioscopie, à la graphologie, et aux plus récentes monographies sur les grands hommes, les enfants, les adolescents, etc. (p. 13-14).

La psychologie différentielle étudie les individus, un ou plusieurs, dans leurs diverses caractéristiques, grâce à ces « psychographies »

qui peuvent devenir comparatives, mais qui doivent porter d'abord sur les variations, ensuite sur la corrélation des variations individuelles (p. 18). Les traits caractéristiques d'un individu peuvent être soit des phénomènes psychiques ou physiques, soit des actes, soit des dispositions (p. 20-24), les unes passagères, les autres permanentes (p. 32).

La méthode est d'abord introspective (p. 37), malgré les défauts bien connus de l'introspection qui n'atteint pas le subconscient (p. 40), qui nous expose aux inconvénients du langage traditionnel, de la tendance à introduire dans nos états, « après coup », un ordre logique (p. 42), l'auto-suggestion, etc. Il faut bien s'observer pour connaître les états psychiques et pour porter des jugements sur soi-même : cependant il est bien difficile d'éviter dans l'appréciation de soi-même toutes sortes d'erreurs « d'optique intérieure », dues surtout à la tendance à s'attribuer des mérites (plutôt à la répugnance que l'on éprouve à ne point s'attribuer certains mérites, (p. 47) ou à une sorte de pudeur. C'est pourquoi l'auto-biographie, les « mémoires », utiles sans doute pour la psychologie différentielle, doivent être accueillis avec circonspection (p. 49).

L'étude objective (méthode « extrospective ») repose sur une symptomatologie (p. 51) qui n'est pas toujours très sûre, et sur des inférences par analogie qui échappent souvent à tout contrôle, car on ignore dans quelle mesure l'enfant, le sauvage, l'animal, nous ressemblent, étant données précisément les variations individuelles (p. 57). La symptomatologie suppose des rapports constants entre phénomènes ordinairement dissemblables et n'ayant entre eux aucun lien logique ou même peut-être de causalité commune « symptomatique hétérogène » : ainsi la graphologie (p. 65) repose sur des relations qui paraissent jusqu'ici purement contingentes. Cependant il y a une « symptomatique homogène » que l'opinion vulgaire semble avoir depuis longtemps soupçonnée (p. 69) et qui repose sur une ressemblance du caractère décelé et du fait, même physique ou biologique, révélateur (p. 68-70). — L'observation systématique sans être expérimentale, adaptée à chaque cas particulier (« casuistique » analogue à celle du psychiatre) doit devenir comparative (p. 72); elle peut porter sur des fonctions isolées et sur leur évolution (psychogenèse, p. 74). L'expérimentation requiert, pour avoir quelque valeur, un grand nombre d'expériences, faites sur les sujets les plus variés, non seulement avec exactitude, mais encore avec un égal souci de renouveler plusieurs fois sur un même sujet l'épreuve qui, isolée, n'est jamais convaincante, et d'éviter chez ce sujet la fatigue, les effets de l'habitude, de l'exercice, de la suggestion, etc. (p. 78-83). La psychologie différentielle aura de plus en plus recours à l'usage de *tests* ou d'épreuves bien choisies, permettant plus encore le diagnostic que la simple découverte, et destinées à faire connaître le caractère constant par des indices ou symptômes de valeur (p. 88) : on s'est surtout

appliqué à la suite de Binet, à découvrir des aptitudes intellectuelles; mais il faut éviter l'erreur des psychiatres qui semblent trop portés à étudier expérimentalement des fonctions prises isolément (association mentale, attention, mémoire) et à tenir compte plutôt des notions acquises que de l'aptitude à acquérir, par conséquent plutôt des influences contingentes (éducations, fréquentations, etc.) que des traits vraiment caractéristiques de l'individu (p. 93). L'usage des tests permet la comparaison des individus et des groupes d'individus aussi bien que des divers moments d'une évolution personnelle; certaines épreuves permettent de répondre affirmativement ou négativement à la question relative à la valeur objective des conceptions individuelles; d'autres renseignent sur la quantité et la qualité, le degré des aptitudes (croissant parfois avec l'âge, p. 101), le type sensoriel et mnémonique réalisé, la valeur des témoignages, la puissance de l'attention. L'usage des tests doit viser à établir une hiérarchie des valeurs individuelles au point de vue psychologique, à grouper avec sûreté les individus en classes hiérarchisées (p. 106). La division du travail dans des *instituts psychologiques* permettra seule l'observation et l'expérimentation méthodique, l'aide et le contrôle réciproques, la continuité des desseins, la réunion des aptitudes requises (aptitudes musicales, p. ex.-p. 112), le travail d'enquêtes et de systématisation des résultats obtenus (p. 107-117). En Angleterre, en France, en Allemagne, etc. les enquêtes ont été nombreuses, mais n'ont pas toutes été conduites avec la même rigueur : trop de questionnaires suggestifs, trop d'évaluations quantitatives sans distinctions quantatives, trop de données mal contrôlées, plus nombreuses que significatives, pas assez de « critique des procédés et des témoignages » (Ribot, p. 135). — La méthode historique est surtout biographique; mais le point de vue du psychologue est tout différent de celui du biographe (p. 141) : celui-ci vise à la synthèse, celui-là à l'analyse; l'un cherche à donner du relief aux valeurs, l'autre ne se sert des biographies que pour y trouver des moyens de contrôle ou des indices. Des vues historiques incomplètes et mal contrôlées expliquent seules des assertions sans valeurs comme celle des rapports nécessaires du génie avec la folie ou avec la dolichocéphalie (p. 144); on a même essayé de combiner l'histoire et la « pathographie » en reconstituant peut-être d'une façon aventureuse et certainement incomplète les physionomies morbides de Socrate, Jésus, etc. (p. 145); et l'on a voulu aussi trouver des indices, concernant certains auteurs ou individus agissant dans la « résonnance » de l'influence exercée par eux sur leurs lecteurs ou disciples (p. 146). Il est bon de se garder des exagérations en de tels domaines.

Les « variations » qu'étudie la psychologie différentielle sont partielles ou totales (bien qu'une fonction ne puisse guère varier sans entraîner une modification totale de la personnalité, p. 151); la variation est un éloignement plus ou moins marqué du type *normal* que

l'on ne peut guère assimiler à une moyenne : « la norme n'est pas un concept statistique, mais bien téléologique » (p. 157); le normal est le bien adapté; le défaut d'adaptation entraîne l'anormal; l'adaptation exceptionnellement brillante et féconde est le propre du supra-normal, du génie ou du talent (p. 158-162). Une fonction, en un sujet, peut, considérée isolément, être déficiente ou suractive : nous n'en inférons pas pour autant l'existence d'une personnalité entière anormale ou supra-normale (p. 163); une tare nuit à la santé de l'individu mais n'en fait pas un monstre, surtout lorsqu'elle n'est pas durable : il faut tenir compte d'ailleurs du déséquilibre passager que peut entraîner la précocité, prise souvent pour indice de génie chez les enfants prodiges (p. 167). Enfin le type normal n'est pas un; il y a divers types psychologiques caractérisés par la prédominance de dispositions permanentes plus ou moins nombreuses sur les autres dispositions stables d'un individu (p. 168-172). La comparaison des types permet de reconnaître leurs corrélations; plusieurs types peuvent paraître combinés en un type complexe ou juxtaposés en un complexus de types divers (p. 179) : un sujet peut donc varier dans un sens unique (type unique) ou dans le sens de plusieurs types (variations polytypiques, p. 181-185)) La doctrine des tempéraments, si variable avec les différents auteurs (p. 188) montre la possibilité de synthèses polytypiques nombreuses; d'ailleurs les natures antitypiques mêmes sont assez fréquentes : il peut y avoir défaut plus ou moins manifeste de concordance entre le type imaginatif réalisé par un individu et le type idéationnel réalisé par le même (p. 194), sans compter les modifications qui permettent de rattacher successivement la même personnalité à plusieurs types différents.

Au point de vue intellectuel, on distingue : les observateurs, les imaginatifs, les émotifs, les érudits, les réfléchis, etc. (p. 206-207); mais on peut voir se succéder selon l'âge le stade de la perception des choses, celui de la connaissance des actions (vers onze ans) et celui de l'étude des attributs et relations (p. 209). D'autre part il faut tenir plus grand compte qu'on ne l'a fait jusqu'ici des rapports du sujet avec la réalité (types objectifs et types subjectifs : éthique, esthétique, sentimental, imaginatif, p. 211-221).

Les variations graduelles permettent une mesure : celle de l'intensité, de la puissance, de la variation qui s'éloigne de plus en plus du type normal et exerce une influence croissante. On conçoit d'ailleurs une statistique des variations qui permette d'introduire une estimation numérique de l'éloignement individuel ou collectif du type préalablement déterminé (p. 234 et suiv.). Certaines déterminations individuelles pourront dès lors être dites d'une variabilité plus ou moins grande (par opposition à la fréquence plus ou moins grande des variantes, p. 254). La variabilité est intra individuelle ou inter-individuelle; mais la « covariablité » est peut-être de beaucoup le fait le plus intéressant (p. 262). La corrélation psychique ici considérée

diffère de la solidarité des fonctions biologiques par un degré bien moindre de nécessité naturelle (p. 281). Peuvent être corrélatifs les divers degrés d'une fonction et les divers degrés occupés par un individu ou un groupe dans la hiérarchie psychique; peuvent l'être aussi des faits relevant de deux ou plusieurs fonctions; certains faits ou aptitudes et les divers tempéraments ou caractères (la corrélation avec les influences extérieures, hérédité, habitude, exercice, éducation comportant peu de variations pour les principales fonctions); enfin certains groupes de fonctions psychiques et d'autres groupes. Il va sans dire que plus les groupes sont complexes, moins les chances de corrélation constantes sont grandes.

Dans une personnalité, l'*essentiel* n'est pas le même que dans une autre : on ne peut pas déterminer d'une façon dogmatique quel est le groupe de caractères dominateurs à observer tout d'abord ou surtout (p. 323) : l'inconvénient de la plupart des biographies ou des observations soit étiologiques, soit pathographiques (p. ex. celles de l'école de Freud qui considère les faits psycho-sexuels comme prépondérants, p. 325) est de préjuger la question : une psychographie doit tenir compte (par opposition à la biographie, toujours synthétique, p. 327) de la grande diversité des données et traits caractéristiques d'un individu : elle peut ainsi répondre aux exigences purement psychologiques et à celles du diagnostic pratique, de la pédagogie, peut-être même de la psychiatrie (p. 328-330). Le psychogramme sera partiel ou total, psychogénétique ou concernant seulement le synchronisme psychique (p. 335); il concernera soit des personnes d'élite, soit des enfants, soit des criminels. Mais quel qu'il soit, on peut imposer un schéma commun (« schéma psychographique général », p. 353) qui dirigera les recherches pour la psychologie différentielle. — On commencera par l'étude statique de la personnalité X; étude qui devra être aussi étiologique que symptomatique (p. 359) au point de vue *étiologique* : *a*) hérédité, vie embryonnaire; *b*) dispositions corporelles, influence du milieu, du climat, de la nutrition, de l'éducation; *c*) effets sur l'aptitude au travail, etc.; — au point de vue *symptomatique* : manières d'être et d'agir; rapports avec l'intelligence, les intérêts, la régularité; réactions aux excitations, vêtement, nourriture, langage, écriture, attitudes dans les diverses circonstances de la vie, à l'égard des personnes et des choses, etc. (la photographie, le cinématographe et le phonographe seront ici d'intéressants auxiliaires, (p. 363). Puis on étudiera les fonctions motrices et sensorielles, l'expression, la mémoire, la sexualité, la conscience de soi, l'aptitude à sentir, penser, imaginer, vouloir, juger; d'autre part le sommeil et la veille, la fatigue, la puissance d'attention (dynamisme mental p. 368) et, outre les fonctions « secondaires » ou « conservatives », les talents, la puissance intellectuelle, la cohésion des pensées ou l'incohérence, l'équilibre, l'homogénéité ou le déséquilibre, enfin le genre d'hégémonie et de hiérarchie réalisé (p. 370). On pourra penser ensuite

à la psychologie génétique et comparative dans laquelle le concept de dégénérescence est appelé à jouer un rôle important (p. 376); suivre l'individu dans son évolution ne suffit pas; toutes les fois qu'on le peut, il importe de suivre l'évolution psycho-physiologique de ses ascendants et de son milieu. Mais au terme de ce travail d'analyse, on retrouvera l'opposition ou la corrélation ou la combinaison des types psychiques, et c'est ainsi que l'on aura procuré à la science — dont l'objet reste le « général » — des données positives, sans préjudice du profit que la pédagogie et la psychiatrie tireront de telles recherches.

G.-L. DUPRAT.

Karl Krall. — DENKENDE TIERE. BEITRAEGE ZUR TIERSEELENKUNDE AUF GRUND EIGENER VERSUCHE. 1 vol. in-8°, 532 p., Engelmann, Leipzig, 1912.

La pensée des animaux! Bien grave problème que soulève à nouveau un hippologiste, non par des discussions théoriques mais par une accumulation de faits singulièrement troublants. C'est le débat du « Kluge Hans » qui renaît et il s'y joint l'observation de deux émules du cheval savant, Mohamed et Zarif.

On connaît l'histoire du sage Hans, le cheval de feu Wilhelm von Osten. Cet animal apprit à compter, à calculer, à lire, à répondre avec succès aux questions les plus difficiles; sa renommée en Allemagne fut prodigieuse. Et l'empereur décida de confier à une commission scientifique le soin d'étudier ce phénomène et de déterminer les origines exactes de son savoir merveilleux.

La commission, présidée par le conseiller Stumpf, professeur de psychologie à l'Université de Berlin, se livra à une consciencieuse étude, qui aboutit à la publication du livre de Pfungst, très décevant pour les partisans acharnés de l'intelligence supérieure de Hans et pour son maître éducateur, M. von Osten.

La conclusion de la commission faisait rentrer le cas de Hans dans la série des dressages d'animaux savants et déclarait que le cheval ne trouvait pas lui-même ses réponses, mais était guidé, dans celles-ci, par son maître. Yerkes a également montré que le chien Roger, capable de jouer aux cartes, d'épeler des mots, de calculer, était guidé par des mouvements de son maître.

Mais le fait curieux, pour Roger, et surtout pour Hans, c'est que, si le résultat était le même qu'après un dressage habile, il avait été obtenu sans dressage!

Le vénérable Wilhelm von Osten, sincère et convaincu, avait procédé à l'éducation de son cheval comme d'un enfant, sans même user de punitions ni, en général, de récompenses. Et, n'y aurait-il que cela qu'il serait merveilleux qu'un cheval prêtât ainsi spontanément attention aux actes les plus divers et les plus singuliers de son maître, et

arrivât spontanément à associer à des mouvements involontaires de celui-ci une impulsion à des actes déterminés.

Mais, en outre, ces mouvements, mouvements involontaires de la tête, étaient à peu près imperceptibles pour les observateurs, tout en étant perçus par le cheval, et ne dépassaient pas en certains cas, d'après Pfungst, un cinquième de millimètre! C'est évidemment bien peu.

Seulement, on avait la satisfaction de ramener le cas nouveau aux faits archiconnus de dressage et la légende du savant Hans fut délaissée.

Or, voici que, de cette légende, Karl Krall veut faire l'histoire, et, devenu possesseur de Hans, ayant repris avec celui-ci de nombreuses expériences, en ayant refait d'identiques avec succès chez deux autres chevaux, il s'élève contre les conclusions de la Commission scientifique et prétend démontrer l'existence de facultés intellectuelles très développées chez les animaux.

En particulier, il prétend avoir refait avec succès des séries d'épreuves, soit à l'obscurité, soit en voilant la vue du cheval, du côté de l'expérimentateur, et avoir obtenu des succès remarquables, alors que l'animal ne pouvait plus aucunement se guider sur les mouvements inconscients. Et des questions furent posées de telle façon que l'expérimentateur restât ignorant de la réponse. Voilà qui est fait pour nous rejeter dans l'incertitude. Et malheureusement, à la lecture du livre de Krall, où l'on trouve des documents historiques très circonstanciés, où des résultats d'expériences se trouvent exposés dans tous les détails, il n'est pas possible de se faire une opinion scientifiquement fondée.

Rien ne permet de suspecter la bonne foi de l'auteur, mais nous savons qu'on peut guider involontairement les sujets, comme la Commission scientifique du Kluge Hans a supposé que c'était le cas pour M. von Osten.

D'une part, évidemment, la Commission scientifique a affirmé que le cheval se guidait sur des mouvements de tête presque imperceptibles, surtout parce qu'en dehors de la présence de son maître, Hans faisait de nombreuses erreurs, et l'on peut objecter que l'absence du maître était de nature à troubler l'animal et à le mettre dans un état anormal, à lui faire perdre sa lucidité.

Mais, d'autre part, rien ne prouve qu'à l'obscurité ou en masquant les yeux de l'animal, celui-ci ne puisse être guidé, encore, par des signes d'une autre nature sensorielle, par des bruits, des sons légers, inaperçus de l'expérimentateur, qui pourrait involontairement déplacer son pied, claquer de la langue, ou modifier sa respiration.

Il n'y a que par un contrôle très sévère où l'expérimentateur soit observé lui-même comme un sujet, que l'on peut résoudre un problème de ce genre.

Si les résultats des premières expériences de contrôle sont suspectés,

qu'on renouvelle une série d'investigations de cet ordre, en évitant les objections.

J'avouerai d'ailleurs que la lecture du livre n'a pas été sans susciter en moi des doutes très sérieux. Il y a des résultats qui sont vraiment trop beaux : Qu'un cheval arrive à élever un nombre — fût-ce le nombre 2 — à la septième puissance, ou extraire la racine carrée de 49, qu'il puisse, après une simple explication, désigner un angle obtus et le différencier d'un angle droit et d'un angle aigu ; qu'il arrive à solutionner après une brève leçon, des problèmes réclamant une réflexion inventive, et à dire « par exemple, que, le chien peut entendre parce qu'il a des oreilles, mais que la table ne le peut point parce que les oreilles lui font défaut » ; et même que son acuité tactile lui permette de distinguer deux pointes d'un compas séparées par un intervalle de 2 mm. en un point quelconque du corps, alors que, sur le dos de la main l'homme ne perçoit guère les intervalles inférieurs à 10 mm., tout cela est bien inquiétant.

Et je ne suis pas rassuré même par le fait que les noms entendus se trouvent épelés par le cheval suivant une notation purement phonétique, car c'était un fait que l'expérimentateur devait attendre.

Cela n'est pas sans faire tomber la suspicion sur tous les résultats de l'apprentissage de Hans, de Muhamed et de Zarif, et peut-être à tort ; il se peut que certains résultats soient corrects, et que le cheval à qui on dit de compter huit, puisse frapper huit fois avec son sabot sur la planchette d'expérience. Peut-être, justement, le contrôle de Krall a-t-il porté sur les expériences de cet ordre, et le succès lui a-t-il permis de conclure qu'il en serait de même pour tout le reste, tandis que la Commission scientifique, ayant montré le truc involontaire et inaperçu guidant le cheval dans les réponses difficiles, a-t-elle généralisé et nié même la réalité d'apprentissages associatifs fort plausibles. Peut être. Mais ce n'est pas sur un livre qu'on peut fonder une certitude. Il faut s'attendre à ce que cet ouvrage réveille de passionnés débats : il n'est certes pas fait pour résoudre le problème de la pensée abstraite chez les animaux.

HENRI PIÉRON.

V. **Josefovici.** — DIE PSYCHISCHE VERERBUNG (*L'hérédité psychique*). Leipzig, Engelmann, 1912, in-8°, 155 p.

Depuis la publication de l'*Hérédité psychologique* bien des recherches sur l'hérédité biologique ont donné lieu à de fréquentes controverses, mais l'hérédité au point de vue purement psychologique semblait sacrifiée ; seule l'hérédité pathologique ou la dégénérescence retenait l'attention des spécialistes ; il était bon que l'on vînt rappeler aux psychologues qu'ils n'ont pas le droit de se désintéresser

d'une question à laquelle les biologistes ont fait à bon droit une si large place (p. 5-6). Mais il fallait tout d'abord répondre aux objections tirées de la nature généralement attribuée aux faits psychiques (p. 14 et p. 125) : l'activité psychique est de nature purement subjective, elle est l'objet d'une appréhension immédiate, forme un tout indissoluble; on ne peut concevoir une hérédité psychologique que par analogie avec l'hérédité biologique : or les deux domaines sont distincts et l'on ne peut sans discussion admettre le *parallélisme* psycho-physique. C'est cependant à cette hypothèse qu'il faudra en venir, mais seulement après examen des faits et théories biologiques (p. 18 et suiv.) et des données psychologiques (p. 74 et suiv.).

Quels sont les agents de la transmission biologique? Darwin imagina des gemmules (p. 23), Spencer des « unités » dotées d'une polarité spéciale (p. 24), de Vries une organisation intra-cellulaire (pangenèse, p. 27), Weismann des Biophores et un idio-plasma (plasma germinatif dans chaque cellule du germe, avec *déterminants*, p. 30); bref on admet généralement un substrat « matériel » qu'on postule nécessairement (p. 35); les darwiniens et les néo-darwiniens avec Weismann se contentent ensuite du principe de la sélection (p. 44), Mlle Chawin, Kammerer, Standfuss, E. Fischer, etc., montrent la possibilité de la transmission héréditaire des caractères acquis (p. 46-49), et l'on est bien obligé d'admettre une influence exercée par eux non seulement sur le soma, mais sur le plasma germinatif (influence des engrammes de Semons, p. 58). La nourriture, l' « influx nerveux » commun agissent nécessairement sur cette partie de l'être (p. 61). Les faits d'abâtardissement (combinaison de deux hérédités, p. 63) montrent combien fréquentes et contingentes sont les variations (p. 67).

Les faits psychologiques ne sont pas moins nombreux que les faits biologiques : M. Ribot a montré l'hérédité des aptitudes sensorielles (p. 80) entraînant celle de certains talents; on peut constater l'hérédité des sensibilités normales et anormales liées parfois à l'influence du climat, l'hérédité des sensations organiques, des aptitudes à la préhension (gauchers, p. 83), de certaines achromatopsies (p. 84), de l'audition colorée (p. 86), de tendances et dispositions affectives liées au tempérament (p. 89-92). L'instinct (p. 93 et suiv.) ne peut pas être réduit à un fait biologique : il comporte hérédité d'impulsions spécifiques, de processus psychiques (p. 103); les variations des instincts correspondent à celles des dispositions biologiques; la volonté, la mémoire, l'attention, etc., sont sous la dépendance de dispositions sensorielles, affectives, cénesthésiques, également héréditaires (p. 106). Il faut aller plus loin et admettre une hérédité du caractère personnel (p. 110); puisque les éléments sont affectés par la transmission ancestrale, le tout se trouve affecté, bien que des fonctions relativement indépendantes puissent le paraître plus que d'autres (p. 113) et que l'hérédité croisée rende incertains bien des résultats (p. 123). Un pas de plus, et l'on se trouve en présence de l'hérédité du

caractère national (hérédité collective, p. 126), de l'idéal national (p. 128), hérédité qui a son importance pour la psychologie collective (psychologie des foules).

Bien que l'embryologie n'ait de valeur que pour la biologie (p. 130), bien que l'enchaînement des faits psychiques diffère sensiblement de la causalité biologique, il faut donc admettre des *lois d'hérédité*. Il ne faut ni confondre la loi avec les faits dont elle ne serait que le résumé (p. 132), ni supposer une « force conservatrice » (p. 133), ni voir dans l'hérédité une cause première (p. 134). Il convient d'abord d'admettre une double hérédité biologique et psychique (p. 137) et d'y voir une manifestation du parallélisme psycho-physique. Cela ne suffit pas : l'hérédité psychique implique une sorte d'état *latent* des dispositions héréditaires (p. 143). Il faut donc admettre une activité psychique inconsciente (p. 153) et rien ne nous empêche dès lors de supposer une continuité de la vie mentale, ininterrompue par le passage à l'état de germe (p. 154). Le principe de l'hérédité psychologique serait alors quelque chose d'analogue au principe de la conservation de l'énergie : celui de la continuité indéfinie des processus psychiques.

G.-L. DUPRAT.

Jenö Kollarits. — CHARACTER UND NERVOSITÄT, 1 vol. in-8° de IX-244 p., Julius Springer, Berlin, 1912.

Ce livre est composé de conférences faites à l'Université de Budapest et, comme tel, contient nécessairement des parties théoriques sans grande nouveauté. Mais, à côté de cela, il contient aussi des contributions personnelles très intéressantes, et, par la manière de traiter le problème, se rattache à l'école française contemporaine, ce qui fait qu'il mérite pleinement d'être signalé aux lecteurs. L'auteur traite le caractère et un phénomène connexe à celui-ci, la nervosité, par la méthode des psycho-physiologistes. Il part d'une définition physico-chimique de la vie qu'il emprunte en grande partie à Le Dantec, et définit le caractère comme une propriété organique de l'individu. Pour lui, le monde organique ne se sépare pas radicalement de la nature inanimée et la forme supérieure de la vie, l'activité psychique, ne présentent qu'une modalité des processus réactifs qui s'observent partout dans l'univers. Il a, peut-être, tort d'accepter sans réserves, la théorie des épiphénomènes psychiques, comme elle a été formulée par Le Dantec, mais cela ne l'empêche pas de concevoir l'ensemble de l'acte psychique comme une réaction cérébrale. Partant de ce schéma, il indique d'abord le rôle du tonus neuro-psychique comme modificateur des réactions, puis, se basant sur une analogie avec les réactions chimiques, conclut à l'existence de facteurs permanents, différenciant l'activité de l'individu. Ce que le tonus neuro-

psychique est d'une manière passagère, le caractère est censé l'être d'une manière permanente. Objectivement cela présente pour lui *un état physico-chimique du système nerveux.*

Il passe en revue la bonté et la méchanceté, l'application et la paresse, le courage et la lâcheté, en tant que traits caractéristiques de l'homme, et montre que ces derniers se réduisent toujours à un mode particulier de réaction, déterminé par la constitution du système nerveux.

La transition au problème de la nervosité s'impose ensuite d'elle-même. La nervosité est un état très saillant et caractéristique du système nerveux. L'auteur prouve que ce n'est pas un état imaginaire. Il énumère les traits qui distinguent la sensibilité externe et interne des neurasthéniques, tire un parallèle avec les états de vésanie, d'hystérie et de manie, et conclut que ces phénomènes ont pour base commune une anomalie de la constitution nerveuse.

Cette partie est très riche en observations fines et suggestives. On y trouve très finement notés les traits qui caractérisent l'attitude des neurasthéniques vis-à-vis de la musique et des couleurs, les particularités qui marquent, chez eux, les fonctions viscérales et génitales, leur sensibilité au froid, aux parfums, aux bruits, etc., etc. Cela forme un tableau complet et une synthèse très utile. La conclusion est également intéressante. L'auteur affirme qu'en elle-même la nervosité n'est pas une maladie. Elle ne le devient qu'à un certain degré de développement, par exemple, lorsque les symptômes nerveux tournent à l'obsession. En elle-même la nervosité n'est que la manifestation d'un certain caractère, c'est-à-dire *d'un état physico-chimique du système nerveux qui, la plupart des fois, est un produit de l'hérédité.*

On peut reprocher à l'auteur de ne pas avoir creusé cette idée plus loin, de ne pas avoir cherché les phénomènes physico-chimiques qui accompagnent les variations de cet état et trahissent l'influence de l'hérédité. En cela son étude reste assez superficielle. Mais elle a le mérite d'avoir ramené le problème à sa base physiologique et son manque de profondeur est compensé par la synthèse des données extérieures qui se trouvent traitées plus loin dans toute leur ampleur. Nous parlons des conditions extrinsèques de la nervosité : de la famille, de l'école, des milieux sociaux, des facteurs économiques et politiques de la vie. Ici on trouvera non seulement des faits et des chiffres, mais encore des conclusions pratiques concernant la prophylaxie de l'enfance, le régime scolaire, l'influence des examens, etc., etc. Cela fait que malgré l'insuffisance finale de l'effort, ce volume présente une contribution très intéressante aux travaux de la psycho physiologie.

N. Kostyleff.

III. — Sociologie.

M. **Maurice Vauthier**. — ESSAIS DE PHILOSOPHIE SOCIALE. Vol. in-8°, II-412 p., Bruxelles, H. Lamertin, Paris, librairie F. Alcan, 1912.

L'auteur a réuni dans ce volume un certain nombre d'études qu'il a publiées depuis une quinzaine d'années sur diverses questions se rattachant soit à la philosophie politique ou, plutôt, constitutionnelle, soit à la philosophie juridique. Ainsi qu'il le dit lui-même dans sa préface, ces études, assez dissemblables en apparence, ont ceci de commun qu'elles « témoignent des préoccupations que peut inspirer le spectacle offert par l'évolution et les vicissitudes de quelques-unes des idées directrices de notre temps ».

M. Vauthier croit en effet que ce sont les idées qui conduisent et dominent le monde, les idées, c'est-à-dire les conceptions que l'esprit humain élabore et qui le déterminent à l'action. Rien de plus vrai, à notre avis, et les partisans du matérialisme historique eux-mêmes sont parfois obligés d'en convenir. Il n'est pas toujours nécessaire de rechercher les origines des idées dans lesquelles une société donnée puise les mobiles de son action et qui déterminent son caractère particulier. Il suffit que certaines idées surgissent, d'une façon ou d'une autre, à un moment quelconque de son évolution, pour qu'on soit en droit de les considérer en elles-mêmes, indépendamment de la base matérielle sur laquelle elles peuvent reposer.

Les partisans du matérialisme historique ne voient dans les idées qu'un épiphénomène, un masque derrière lequel se cachent les intérêts purement matériels qui s'agitent au sein de la société. Mais s'ils connaissaient mieux l'histoire ou s'ils voulaient se donner la peine de l'étudier avec moins de parti pris, ils ne manqueraient pas de constater que dans beaucoup de cas les idées, au lieu d'être engendrées par des intérêts matériels, d'être la simple expression d'un état de choses existant, constituent au contraire une source d'intérêts nouveaux et s'opposent à la réalité en cherchant à créer un ordre nouveau. Les idées ont leur existence et leur logique propres, et le rythme de leur développement ne coïncide pas toujours et nécessairement avec celui qu'affecte le développement des facteurs matériels de la vie sociale. Et l'on peut dire que si certaines institutions, certains rapports sociaux sont devenus de nos jours impossibles, leur impossibilité tient moins aux conditions extérieures de notre vie actuelle qu'aux changements survenus dans nos idées.

Il y a des époques où la pensée est plus ou moins intense, où les idées se succèdent avec une rapidité plus ou moins grande, naissent plus ou moins nombreuses. Notre époque est, selon l'expression de l'auteur, « peuplée d'idées ». Sur les problèmes les plus graves de la vie des peuples civilisés, la pensée critique s'est livrée à un travail

critique impitoyable. Mais si elle a réussi à ébranler fortement les conceptions traditionnelles, elle a été impuissante à les refouler complètement, à les déraciner des esprits et des faits, à les reléguer définitivement dans le passé. Après un premier moment de désarroi, ces conceptions ont tenté un retour offensif, sont entrées en lutte avec les idées nouvelles, et à l'heure qu'il est l'issue de cette lutte paraît d'autant moins certaine que, d'un côté, la tradition a su s'adapter plus ou moins aux conditions nouvelles, revêtir un masque moderne, tandis que, d'un autre côté, parmi les partisans des idées nouvelles, l'accord est loin d'être fait sur ce qu'on doit mettre à la place de ce qu'on veut abolir et que quelques-unes des idées modernes ne semblent pas résister à l'épreuve des faits.

Pour un esprit sérieux, soucieux de l'avenir de la civilisation, il y a là un grave sujet de préoccupations. Dans cet état d'instabilité intellectuelle où nous vivons, il s'agit de trouver une position d'équilibre, et dans la lutte que se livrent les partisans de la tradition et ceux du progrès une formule de transaction s'impose, qui ne signifie ni retour en arrière ni marche intempestive et irréfléchie en avant.

C'est dans la doctrine libérale que M. Vauthier voit le moyen le plus sûr et le plus efficace de s'orienter dans le chaos intellectuel de nos jours. L'auteur est en effet un libéral, non pas un de ces libéraux de fraîche date qui ne se sont mis à déplorer la mort de la liberté qu'à partir du jour où celle-ci a cessé d'être leur monopole exclusif : il se rattache à cette grande et noble lignée de libéraux de la fin du XVIIIe siècle et du commencement du XIXe, à laquelle nous devons la plupart des libertés que nous possédons dans l'ordre politique, intellectuel et religieux. Ce qui distinguait ces libéraux, c'est, ainsi que l'indique leur nom même, leur foi inébranlable dans les bienfaits de la liberté, qu'ils considéraient comme un des droits essentiels de l'homme. Et cette foi, l'auteur continue à la partager, malgré les quelques mécomptes que l'exercice de la liberté a produits dans différents domaines de la vie sociale.

Mais depuis que la doctrine libérale a été formulée pour la première fois, un fait d'une importance capitale s'est produit dans la vie des peuples civilisés : l'avènement de la démocratie, c'est-à-dire le passage du pouvoir entre les mains de la nation entière, de ses couches profondes et les plus nombreuses qui, ne possédant naturellement ni la maturité politique ni la culture intellectuelle de la bourgeoisie, ont pu commettre et ont commis en réalité plus d'un abus de la liberté. Il s'est trouvé alors, parmi les libéraux eux-mêmes, des esprits assez timides pour s'effrayer de ces abus et déclarer qu'ils sont inhérents au gouvernement démocratique comme tel. De là à proclamer la nécessité de revenir à un pouvoir fort et autoritaire, il n'y avait qu'un pas, et ce pas a été franchi par plus d'un libéral. Le libéralisme subit alors une crise des plus graves : tandis que d'autres se tournèrent vers le socialisme et d'autres encore, ceux qui voulaient

rester fidèles à leurs idées, se sont vu réduits à l'impuissance. Tout semblait annoncer la faillite complète et définitive du libéralisme.

Mais pouvons-nous vraiment revenir en arrière? M. Vauthier ne le pense pas. La liberté est devenue un élément trop essentiel de notre vie moderne, pour qu'on puisse songer à la restreindre. Il faut envisager la réalité avec courage, et si on y constate des défauts et des lacunes, chercher à les corriger, en remontant à leurs causes, au lieu de la condamner en bloc, ce qui est une preuve d'impuissance et de pusillanimité. Et, tout d'abord, il s'agit de s'entendre sur la signification de la liberté, sur sa portée et ses limites. Une des études que renferme ce volume traite précisément la question de la liberté, sous le titre : « Déterminisme, libre arbitre et liberté ». Faisant abstraction des problèmes métaphysiques que soulève cette question, c'est à la *personnalité* que l'auteur s'adresse pour trouver une définition de la liberté. Or, celle-ci est pour lui une force inhérente à l'individu, une force qui le rend capable de vouloir, d'agir et de penser dans une certaine direction, en triomphant des obstacles qu'il peut rencontrer et qui tendent à le détourner dans une direction différente ou opposée. Certes, cette force a des origines qui se rattachent au passé non seulement personnel, mais ancestral, de l'individu. Elle est donc strictement et rigoureusement déterminée. Mais « pour être un produit, la volonté n'en est pas moins un fait, le fait constitutif de notre personnalité. Lorsque nous prenons une décision, c'est bien nous qui voulons et qui nous décidons, ce n'est pas quelque chose qui se décide en nous. » L'homme libre est donc un homme fort. Mais il y a des forces bienfaisantes et des forces malfaisantes. Aussi cette définition a-t-elle besoin d'être complétée, et nous dirons que l'homme libre, au sens social du mot, est celui qui est fort contre le mal, qui est capable de résister aux tentations d'abuser de sa liberté.

Or, cette force est un don qui s'acquiert aussi par l'éducation, par l'expérience découlant de l'exercice même de la liberté. Et si celle-ci a à son actif un certain nombre d'abus, on doit tenir compte du fait que son intervention dans la vie publique date à peine d'un siècle. Durée insignifiante, si on la compare au règne plusieurs fois séculaire du principe d'autorité. Faisons donc à la liberté le crédit auquel elle a droit et faisons entre-temps l'éducation de la liberté, élevons les masses à sa compréhension de plus en plus juste et exacte.

Transportée dans le domaine juridique, appliquée au problème de la responsabilité pénale, cette définition de la liberté réduit la peine que la société inflige aux criminels, à une simple « réaction sociale ». Cette conception présente l'avantage d'admettre des degrés dans l'appréciation de la culpabilité et dans l'application de la peine. Contrairement à la vieille conception de la « vengeance » sociale et à celle, plus récente, de la « défense » sociale, celle de la réaction

sociale ne considère pas seulement l'acte criminel comme tel, mais tient aussi compte de la personnalité de celui qui l'a commis, pénètre dans son âme et recherche si celle-ci doit être tenue pour perverse ou innocente, autrement dit si le criminel a été *libre* d'agir autrement qu'il n'a agi, s'il a été assez fort pour résister aux mobiles et aux circonstances qui l'ont poussé au crime. Bref, la « réaction » sociale apprécie le crime d'après le criminel, et non le criminel d'après le crime.

Qu'il s'agisse du domaine politique ou du domaine juridique, la vérité dans l'un et dans l'autre ne peut découler que de la libre discussion, du « débat » entre les partis adverses, entre les intérêts en présence. En politique, ce principe trouve sa réalisation dans le régime parlementaire, né lui-même du débat judiciaire, la libre discussion étant beaucoup plus ancienne dans la vie juridique que dans la vie politique. L'auteur ne cache pas ses sympathies pour le régime parlementaire anglais, c'est-à-dire pour le régime de deux partis, fortement constitués, qu'aucune dissidence grave ne sépare, mais qui représentent seulement deux manières différentes d'envisager les nécessités et les besoins du pays, les deux partis se faisant équilibre et alternant au pouvoir, tout en assurant, malgré cette alternance, l'unité et la continuité de l'évolution des destinées nationales. Il déplore l'émiettement des partis dans la plupart des Parlements modernes, l'âpreté de leurs luttes qui les fait souvent dégénérer en factions et semble justifier les appels à l'autorité. Une autorité de ce genre existe dans certains pays, tels que l'Allemagne et l'Autriche, mais l'auteur n'a pas de peine à montrer tout ce qu'un pareil régime présente de paradoxal, d'instable et d'incertain.

Nous ne citons ici que quelques-unes des idées si intéressantes de M. Vauthier. Toutes les autres études témoignent de la même largeur d'esprit, du même optimisme généreux, de la même confiance dans l'avenir du libéralisme appuyé sur la démocratie; du même idéalisme aussi, mais d'un idéalisme qui ne perd pas un seul instant contact avec la réalité vivante, mobile, multicolore. A ce titre, il y a lieu d'accorder une attentiou particulière aux études sur l'*Enseignement du Droit*, sur le *Débat judiciaire*, sur le *Droit et la Sociologie*, qui ont précisément pour but de montrer que le droit n'est pas et ne doit pas être une construction abstraite et invariable, mais qu'il découle de la vie dont il doit refléter, avec une exactitude aussi parfaite que possible, les innombrables rapports dans leurs transformations incessantes et dans toute leur complexité. Le droit doit être vivant et vivre de la vie de son temps. Et le meilleur éloge qu'on puisse adresser à l'auteur de ce livre est qu'il est, lui aussi, de son temps dont il partage avec courage toutes les aspirations vers le progrès et dont il envisage l'avenir avec une confiance éclairée.

Dr S. Jankélevitch.

David Jayne Hill. — L'État moderne et l'organisation internationale. Traduction française de Mme Émile Boutroux et préface de M. E. Regnault, de l'Institut. 1 vol. in-16, E. Flammarion, Paris.

Le problème d'ordre pratique que se pose M. Hill dans son ouvrage, est celui de l'organisation du monde au point de vue juridique. Il entend par là « l'action des gouvernements s'unissant pour la défense des principes de la justice, de manière que ceux-ci soient appliqués non seulement à l'intérieur de chaque État, mais encore dans les rapports des États entre eux ».

Que cette union entre les États soit désirable, parce qu'elle est un bien supérieur, personne ne songe guère à le contester. La raison pratique, aidée de l'expérience historique, met en lumière les méfaits de la force brutale, de la violence injuste, de la ruse et de la déloyauté ; méfaits qui ne font pas sentir seulement leurs dommages sur les victimes, mais qui retombent sur les triomphateurs du jour, destinés à porter tôt ou tard le poids de leurs injustices. Car « rien n'est plus certain, les États sont punis, quand ils violent la loi morale ».

La paix fondée sur la notion de justice est donc un bien. Mais ce bien est-il réalisable? N'est-il pas chimérique de penser que les instincts combatifs de l'homme pourront être réprimés, surtout chez les peuples forts qui ont le sentiment de la supériorité de leur puissance militaire?

Ce sont là des difficultés qui n'enlèvent pas à M. Hill toute espérance de voir fonder dans l'avenir des institutions internationales juridiques. Sa confiance dans un accord de plus en plus stable entre les nations, lui vient surtout de la constitution de l'État moderne qui lui paraît « particulièrement bien adapté pour entrer dans une organisation du monde au point de vue juridique ». Et, en effet, l'État moderne est une association librement consentie où tous combinent leurs efforts pour assurer la prospérité commune ; il est la personnification du droit, et, quand « il réclame l'obéissance, ce n'est pas seulement parce qu'il a le pouvoir de l'imposer par la force, c'est encore parce qu'il est l'expression de la volonté collective ». Or, ne serait-ce pas une véritable contradiction de défendre à l'intérieur les principes qu'on répudierait dans les relations internationales?

Conduits par une logique de plus en plus consciente, les États civilisés tendent d'un effort toujours mieux concerté à l'établissement d'une paix durable. Des accords sur des matières de plus en plus variées et nombreuses s'établissent entre les puissances; les *Conférences de la Paix*, à La Haye, ont rendu l'arbitrage d'un usage plus fréquent et plus régulier; et la guerre elle-même est soumise à des règles qui lui enlèvent en partie le caractère de barbarie qu'elle avait autrefois.

C'est dans cette voie, pense l'auteur, qu'il convient de continuer à marcher, mais avec des procédés mieux éprouvés par l'expérience et,

par suite, plus efficaces. Ainsi, l'arbitrage, qui a déjà rendu de grands services, doit se généraliser et s'étendre à tous les conflits. Le recours au jugement impartial des arbitres ne saurait, du reste, porter atteinte à l'indépendance ni à la dignité des États. Se soumettre aux règles de la justice, règles admises d'un commun accord, ce n'est pas se diminuer et perdre de son prestige, c'est plutôt se grandir et gagner en autorité, puisque l'État, fidèle à ses principes de gouvernement intérieur, a eu la force de résister aux suggestions décevantes de l'intérêt et aux impulsions aveugles de la violence.

Quant à la méthode à suivre pour l'établissement d'institutions juridiques, il faut se garder de trop de hâte en voulant construire de toutes pièces un code de législation internationale. Ce serait bâtir dans l'abstrait et risquer ainsi de formuler des règles mal adaptées à la réalité. La marche inverse est préférable. Il vaut beaucoup mieux examiner des cas concrets, les apprécier, puis prendre des décisions d'espèce, décisions qui se grouperont d'elles-mêmes suivant leurs affinités et formeront des coutumes. Ces coutumes gagneront en autorité avec le temps, parce qu'elles seront confirmées par une plus longue expérience. Mais, d'autre part, n'ayant pas la rigidité des lois rationnelles qui prétendent à l'absolu, elles montreront plus de souplesse pour s'appliquer à des cas nouveaux et rempliront mieux, par là, leur rôle de protectrices du droit.

II. — Certes, l'ouvrage de M. Hill n'a pas été sans « jeter quelque lumière sur le problème de l'organisation du monde au point de vue juridique ». Il a eu, en particulier, le mérite d'écarter les déclamations purement sentimentales et de placer la question de la paix sur un terrain exclusivement positif et pratique. Mais il ne résout pas toutes les difficultés.

Voici les principales :

L'arbitrage n'aura toute son efficacité pacificatrice qu'à la condition d'être obligatoire et de s'étendre à tous les cas. Or, cela n'est possible dans « la société des nations » que s'il existe, au-dessus de chacune d'elles, un pouvoir absolument dominateur. Et un pareil pouvoir n'existe pas.

A défaut d'une force contraignante, les arrêts du tribunal international pourraient cependant être suivis, s'ils avaient aux yeux de tous les États une autorité suffisante. Pour cela les juges devraient présenter toutes les garanties de compétence et d'équité. Or, ces sages, de jugement infaillible et de volonté impartiale existent peut-être au pays d'Utopie, mais non dans le monde réel où les juges sont des hommes, toujours exposés à l'erreur et à la passion, ou du moins toujours suspects d'y être exposés. Aussi les arrêts de cet aréopage seraient, sous prétexte de partialité, souvent méconnus, quand ils seraient en opposition avec les visées ambitieuses des Napoléon, des Bismarck et des de Molkte, toujours prêts à se plaindre d'une injustice apparente pour avoir l'occasion de recourir à la force.

La fédération entre les peuples est un but sans doute encore lointain. Mais ce n'est pas une raison pour ne pas s'y acheminer d'un effort persévérant. Moralité et justice pour les nations comme pour les individus sont des biens, les plus grands des biens, les gages les plus assurés du progrès sous toutes ses formes. Car nous pouvons dire avec M. Hill que « le bonheur sera obtenu plus aisément et plus sûrement par l'industrie que par le pillage, par le commerce que par la piraterie, par les relations internationales que par l'isolement ».

ARTHUR BAUER.

M. Drouilly. — LES PROBLÈMES SOCIAUX DU TEMPS PRÉSENT. 1 vol. in-16 de 242, H. Paulin, éditeur, 1911.

Ce petit volume est un ouvrage de vulgarisation. L'auteur, ancien consul du Chili à Londres, « n'a d'autre ambition que de chercher à diminuer la distance qui sépare les conceptions trop élevées, trop théoriques et destinées de ce fait à rester longtemps incomprises de la masse, des solutions de moindre envergure et bien incohérentes encore dans leur ensemble, mais qui se présentent comme immédiatement réalisables et satisfont ainsi le désir de réforme des classes ouvrières » (p. 7). Le problème social consiste à « harmoniser les volontés et par là les intérêts »; la société doit poursuivre le développement des aptitudes physiques et intellectuelles de l'individu et se préoccuper d'accorder le progrès et le sentiment de « l'équité », insuffisamment respecté dans les sociétés modernes. L'égalité absolue est une chimère; mais ce à quoi on peut légitimement prétendre, c'est que les individus soient pourvus des moyens nécessaires au développement de leurs facultés. C'est dans ce but que les grandes accumulations de richesses devraient être interdites. L'instruction obligatoire et le droit à la retraite des classes laborieuses sont des applications du double principe de l'équité et du progrès. Mais ces réformes sont insuffisantes pour assurer la stabilité de la société. L'État doit s'efforcer de réduire l'antagonisme du capital et du travail par diverses mesures : il pourrait par exemple, tout en conservant un contrôle sérieux, laisser l'exploitation des services publics à ceux qui y sont employés, obliger les compagnies privées à faire participer leur personnel aux bénéfices, rendre nominative toute valeur mobilière productive d'intérêts, etc... Enfin, comme l'état de guerre est la cause presque exclusive du retard apporté à l'amélioration de l'organisme social, l'opinion devrait imposer aux divers gouvernements, et « par tous les moyens », le principe de l'arbitrage obligatoire.

E. D.

Sp. C. Haret. — MÉCANIQUE SOCIALE. Paris, 1910, Gauthier-Villars, éditeur (Ch. Göble, à Bucarest). Vol. in-8°, 256 p.

Appliquer les mathématiques à la sociologie, c'est réunir les deux extrémités de l'échelle des sciences établie par A. Comte et qui, malgré quelques modifications de peu d'importance qui y ont été introduites depuis, reste encore la classification la plus généralement adoptée de nos jours. Or, il est évident que les mathématiques, malgré leur généralité qui dépasse celle de toutes les autres sciences, devient d'autant plus impuissante à embrasser dans sa totalité un ordre de phénomènes que cet ordre se trouve placé plus haut sur l'échelle des sciences. Ceci doit être vrai à plus forte raison des phénomènes sociologiques qui sont les plus compliqués, dans la constitution desquels entre le plus grand nombre de variables. Aussi est-il permis de penser que les lois et procédés de la mécanique appliqués à ces phénomènes ne réussiront à rendre compte que d'un seul de leurs côtés ou de quelques-uns, mais qu'ils laisseront hors de leur prise tous les autres, ceux-là mêmes, peut-être, qui sont les plus caractéristiques de la sociologie, par lesquels celle-ci se distingue de toutes les autres sciences.

Que les phénomènes sociologiques soient strictement et rigoureusement déterminés et que ce qui nous y paraît comme accidentel ne le soit que pour nous qui ne connaissons pas ou n'arrivons pas à saisir les causes vraies et réelles de certains faits, c'est là une vérité qu'aucun historien, aucun sociologue ne songe plus à contester aujourd'hui. Le déterminisme des phénomènes sociologiques apparaît aux yeux de tous comme incontestable, de même que tout le monde reconnaît la nécessité de leur traitement scientifique. Mais le traitement mathématique est-il le seul traitement scientifique possible, le traitement scientifique par excellence? Il y eut un temps où on le croyait, mais de nos jours on tend de plus en plus à admettre que chaque science peut et doit être traitée à l'aide de méthodes et de procédés particuliers, en rapport avec le degré de complexité et avec la nature de son objet.

Qu'il existe, « dans chaque phénomène social, un certain nombre d'éléments variables, de telle sorte que la variation de l'un dépend de la variation de tous les autres », il ne se trouvera pas un seul sociologue pour y contredire : il y a longtemps que la sociologie parle de l'interdépendance des phénomènes sociaux. Qu'on puisse même établir des équations entre les différents variables, c'est-à-dire des rapports plus ou moins précis entre leurs degrés de variabilité, c'est ce qu'on admet également, et la statistique n'est pas née d'hier. Mais ce qu'on reproche précisément à la statistique, c'est de ne tenir compte que des rapports purement extérieurs des phénomènes dont elle établit la corrélation, c'est encore de ne pouvoir jamais nous garantir d'avoir fait entrer dans ses calculs tous les facteurs en fonction desquels tel phénomène varie. On peut répondre qu'à mesure que nos connais-

sances des faits sociaux s'élargissent, l'erreur résultant de cette omission tend, elle aussi, à diminuer. Mais ce que la statistique ne pourra jamais faire entrer dans ses calculs, ce sont les causes internes et les raisons individuelles qui se manifestent dans chaque phénomène social et lui impriment un cachet spécifique. Le tout est de savoir jusqu'à quel point il est permis d'en faire abstraction. C'est en tout cas abuser d'une analogie que d'assimiler une société à un système solaire et les membres qui composent celle-là aux planètes et aux comètes qui font partie de celui-ci.

Ceci dit, nous reconnaissons volontiers que l'auteur a fait, en écrivant ce livre, une tentative très intéressante et que le chapitre VI, dans lequel il donne une rapide analyse des « forces sociales », renferme beaucoup de vues justes et d'idées excellentes.

Dr S. JANKÉLÉVITCH.

Dr F. Müller-Lyer. — DIE FAMILIE. München, 1912, F. Lehmanns Verlag, 364 p.

Ce volume est le quatrième d'un ouvrage plus vaste ayant pour titre : « Les phases de développement de l'humanité ». L'auteur y étudie le développement de la famille humaine, depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours. Pour ceux qui ne connaissent pas les précédents volumes de cet ouvrage, rappelons que l'auteur suit dans ses études sur l'évolution de l'humanité la méthode qu'il appelle « phasologique ». Cette méthode consiste à décomposer l'évolution de telle ou telle institution humaine en un nombre de phases aussi grand que possible, à comparer ensuite ces phases entre elles, afin de dégager les « lignes de direction du progrès », c'est-à-dire les lignes qui traversent toutes les phases et montrent dans quel sens s'accomplit l'évolution. De l'étude de ces « lignes de direction » il est possible de dégager les lois mêmes de l'évolution.

C'est cette méthode que l'auteur applique également à l'étude des phénomènes « génomoniques », c'est-à-dire, selon sa définition, de cet « ensemble de phénomènes sociologiques qui présentent des rapports directs ou indirects avec la reproduction humaine ».

L'évolution génomonique peut être décomposée en trois grandes époques : 1° époque parentale, pendant laquelle la société humaine repose sur le principe de la descendance commune, de la parenté consanguine. La formation la plus importante de cette époque est représentée par la tribu ; 2° époque familiale, pendant laquelle la tribu se décompose et est remplacée peu à peu par l'État et par la famille, cette dernière présentant alors la période de son plus grand épanouissement ; 3° époque individualiste (ou socio-individualiste) qui est celle de la décomposition de la famille et de sa substitution par l'individualité.

Chacune de ces époques se décompose à son tour en plusieurs phases, qui sont celles de la naissance, de l'épanouissement et de la décadence de son élément essentiel (parenté, famille, individu), et à chaque phase génomonique correspond une phase économique. Il ne faut pas croire toutefois qu'il existe entre les différentes époques et, au sein de chaque époque, entre les différentes phases, une délimitation nette et tranchée. Il s'agit chaque fois non du règne exclusif, mais de la prédominance d'un principe sur tous les autres, et c'est cette prédominance qui imprime à chaque époque et à chaque phase son cachet particulier.

Sans entrer dans les détails relatifs à la forme de l'institution familiale chez les peuples primitifs, sauvages, barbares, nous nous contenterons de résumer ici les idées de l'auteur sur la famille telle qu'elle se présente de nos jours et sur le sens possible de son évolution intérieure.

Or, notre époque actuelle serait caractérisée par la désintégration de la phase familiale proprement dite et par les premières annonces de la période individualiste.

L'organisation capitaliste a retiré peu à peu à la famille la plupart de ses fonctions économiques. La petite industrie et la petite économie domestique ont disparu devant la concurrence de la grande industrie. Il en résulte une désintégration de la famille, dont la plupart des fonctions ont été reprises par l'État, par la société.

Les mœurs et la loi apportent au pouvoir du père de famille des restrictions de plus en plus grandes, la femme et les enfants conquièrent une situation de plus en plus élevée et libre et, en ce qui concerne tout particulièrement la première, d'autant plus libre que nous assistons à une différenciation de plus en plus accusée des femmes.

L'activité guerrière se transforme en énergie industrielle, le pouvoir autoritaire cède la place à la puissance de l'argent, l'État militaire se mue en État industriel. La ploutocratie guerrière ou agraire est peu à peu remplacée par une ploutocratie capitaliste qui s'empare du capital et en fait un moyen de domination exclusif de tous les autres.

Il en résulte une concentration de richesses analogue à celle qui s'était produite dans l'antiquité, avec tout son cortège de phénomènes de décadence : corruption, augmentation de la criminalité, etc.

Ce processus s'est accompli durant tout le XIXe siècle. A l'heure où nous sommes, la phase familiale ne se maintient plus que par la force de la tradition et grâce à des mesures destinées à prolonger artificiellement son existence, jusqu'au jour où la phase individualiste sera assez avancée pour l'éliminer complètement et s'installer à sa place.

Nous vivons, depuis les dernières années du siècle précédent, dans une époque de transition, ce qui est un grand avantage pour l'observateur des faits sociaux qui peut ainsi saisir sur le vif la façon dont les institutions humaines naissent et disparaissent.

Depuis deux siècles, l'organisation du travail a subi un développe-

ment extraordinaire et présente aujourd'hui des formes qui, par leur degré de perfection, peuvent être considérées comme uniques dans l'histoire de l'humanité. Or, toute notre civilisation doit se conformer, s'adapter à cette nouvelle base économique. Dans le domaine génomonique, cette adaptation est déjà en train de s'accomplir et se manifeste par un certain nombre de signes.

Ce qui reste de la famille se désagrège de plus en plus. Plus l'organisation de la société s'élève, et plus nombreuses sont les fonctions qui de la famille passent à la collectivité sociale. Cette désintégration de la famille ne s'arrêtera que lorsque la dernière des fonctions qui ont été jusqu'à ce jour de son ressort aura été absorbée par la société. La famille qui aura subi alors une différenciation complète, deviendra une formation exclusivement génomonique.

La femme est, elle aussi, de plus en plus entraînée dans le mouvement général et irrésistible de la différenciation de toutes les fonctions, de toutes les aptitudes et compétences. Elle conquiert sa liberté et son indépendance économique, personnelle et finalement politique. Et de même que l'époque familiale avait débuté jadis par la différenciation des hommes, de même l'époque individualiste débute de nos jours par la différenciation des femmes.

La forme traditionnelle du mariage, la monogamie forcée et indissoluble du temps patriarcal, n'est plus supportée qu'avec une impatience qui va en grandissant. Le mariage finira par devenir une affaire privée, conclue par deux personnalités également libres et jouissant de droits égaux. Il tend vers la forme la plus élevée du « mariage libre » qui hâtera la disparition des formes inférieures des rapports sexuels (concubinat, prostitution, amour libre, etc.). L'éducation des enfants cessera en revanche d'être une affaire privée, pour devenir, dans une mesure de plus en plus grande, une fonction sociale.

C'est ainsi que les sociétés humaines se dirigent vers un nouveau monde qui sera celui de l'individu libre et de l'État bien organisé. De ce monde, nous n'apercevons encore que les contours vagues et brumeux. Beaucoup de déceptions nous attendent avant que nous touchions au but. Nous avons besoin de pilotes énergiques, conscients du sens de l'évolution et prêts à la seconder par des mesures appropriées. Nombreux sont les problèmes qui attendent leur solution, et l'auteur en indique un certain nombre qui préoccupent en effet de nos jours l'opinion publique dans la plupart des pays civilisés. Il est certain que nous traversons une période de pleine fermentation sociale, de revision radicale de toutes les valeurs sur lesquelles reposaient jusqu'ici les sociétés humaines, et la constitution de la famille n'échappe pas, échappe peut-être moins que toute autre institution, à ce travail de critique et de revision. Que résultera-t-il de tout ce travail? C'est ce que l'avenir nous dira. Mais pour le moment il faut se garder de toute appréciation trop subjective, de la confusion qui consiste à prendre son idéal pour la réalité. L'évolution humaine ne

s'accomplit pas selon une ligne rigidement et mathématiquement droite; elle connaît des détours et des retours en arrière, elle s'égare quelquefois dans des zigzags qui déroutent l'observateur. C'est un procédé trop simpliste que celui qui consiste à faire abstraction de tout ce qui vient rompre ou interrompre sa régularité rectiligne. On ne tient ainsi compte que d'une partie de la réalité, et tel est à notre avis le cas de M. Müller-Lyer. Un autre reproche que nous lui adresserons, tout en accordant hommage à sa vaste et solide érudition, est de ne pas faire un départ assez rigoureux entre ce qui est vraiment le produit nécessaire de l'évolution et ce qui n'en est qu'une concomittance accidentelle. Quant à l'évolution elle-même, dans le désir d'en découvrir les lois invariables, il la conçoit comme un processus trop mécanique, d'où la volonté, la « logique » humaine se trouve à peu près totalement exclue.

Dr S. Jankélévitch.

Friedrich (**Dr Julius**). — Die Bestrafung der Motive und die Motive der Bestrafung, Walther Rothschild, Berlin et Leipzig, 1910.

Le livre de Julius Friedrich, privat-docent à l'Université de Giessen, ne semble, au premier abord, intéresser que le droit pénal. En réalité il touche à la méthode même du droit. Il met en question l'applicabilité de la méthode comparative au droit et lui substitue une méthode exclusivement historique et psychologique. On n'a pu étendre la méthode comparative des sciences naturelles à l'étude des phénomènes sociaux que sous l'influence d'une vision confuse des limites de la Société et de la Nature. Cependant ces limites se découvrent à l'œil de celui qui rattache l'étude du droit à l'histoire. Récemment (1905) Jakob Burckhardt, dans ses *Weltgeschichtliche Betrachtungen* a démontré que si la nature est le théâtre d'une lutte pour l'existence radicalement indifférente à la destinée des individus toujours sacrifiés à la destinée des espèces, l'histoire est, en raison même de l'éveil de la conscience, une rupture avec la nature. Le droit qui crée les garanties individuelles, atteste la substitution des règles sociales aux lois naturelles, quoique, à vrai dire, l'action de ces dernières ne devienne jamais nulle, surtout dans les sociétés voisines de la condition primitive (p. 20).

La méthode du droit est d'abord historique. Mais l'histoire doit être interprétée, et comment peut-elle l'être sinon à l'aide des données de la psychologie? S'il y a rupture entre l'histoire et la nature en raison même de la constitution de normes que leur essence oppose aux lois de la concurrence vitale, il faut pour interpréter l'histoire appliquer une forme de causalité différente de la causalité proprement naturelle. Cette causalité est la *motivation*. La science du droit est en dernière analyse une psychologie des motifs, motifs du législateur, motifs du

juge, et (en matière de droit pénal) motifs de l'auteur de l'infraction.

Une erreur qui a vicié profondément la sociologie juridique, est que le droit est un phénomène purement extérieur et que par suite, il convient d'expliquer les manifestations juridiques mécaniquement, par des *conditions* ou par des lois psychophysiologiques, non par des états de la volonté ou en général par des processus internes. Le livre de Friedrich est consacré tout entier à réfuter cette opinion et à la caractériser non seulement comme contraire aux faits mais comme contradictoire. L'action est sans doute une contraction musculaire, mais elle est motivée par des processus volitionnels causés à leur tour par des sentiments et des représentations. Séparer l'Agir du Vouloir, du Sentir et du Penser est donc une opération inintelligible. Cette séparation est d'autant moins justifiée que toute action éveille chez autrui des émotions et des représentations nullement indifférentes au droit. Toute la réalité du droit est mentale, psychique, quoique la converse ne soit pas vraie et que la théorie explicative du droit doive laisser de côté les processus subconscients.

Le point de départ de Friedrich doit évidemment être cherché dans la formule de Jhering : *Le but est le créateur du droit*. Mais quoique Jhering fît de la science du droit et des mœurs une téléologie, il s'attachait cependant (surtout dans ses dernières œuvres) à confondre la causalité volontaire avec la causalité naturelle, la volition avec la condition. La sociologie juridique de Jhering appartient à cette phase dépassée où toute explication des faits sociaux prenait inévitablement un aspect naturaliste. Friedrich nous paraît avoir dégagé le vrai sens de la théorie du *But dans le Droit* en corrigeant les vues évolutionnistes de Jhering par la doctrine néo-kantienne de Dilthey exposée dans l'*Introduction aux sciences de l'Esprit*. Pour avoir été tardive, l'influence de Dilthey sur la pensée sociologique allemande n'en a été que plus profonde. Il est à prévoir qu'elle ne s'arrêtera pas aux frontières de l'Allemagne.

GASTON RICHARD.

A. Namias. — LA PEDAGOGIA SOCIALE DI PAUL BERGEMANN, LXIII-295 p., Milano-Roma-Napoli, Società editrice Dante Alighieri, di Albrighi, Segati, e. 1910.

La pédagogie sociale ou mieux bio-sociale de P. Bergemann, dont A. N. donne une adaptation italienne précédée de quelques critiques, ne mérite pas le reproche parfois adressé à la pédagogie sociologique de viser uniquement l'adaptation de l'individu, tel un rouage, à un organisme social donné. Bergemann passe sans transition, objecte N., de la notion d'espèce à celle de société et semble les poser comme équivalentes. D'accord : mais c'est en cela précisément que sa doctrine est humanitaire et comportant par là même cette relative

indépendance à l'égard des formes sociales particulières qui est de l'individualisme. Elle se qualifie donc fort justement d'individualisme universaliste, envisageant dans l'homme à la fois l'être social dont la conscience nationale réalise l'homogénéité, et aussi l'être individuel. Donnant pour mission à l'éducation de promouvoir le progrès de la civilisation et de la culture pour la conservation et le perfectionnement de l'espèce, B. est loin de méconnaître que le germe de l'innovation est dans les individus, centres d'énergie, et que les différences individuelles constituent une provision en vue des adaptations variées dont la nécessité peut surgir. Les exceptions deviennent la règle, et la multiformité de la vie réclame que l'on ait égard aux dons individuels. Notons que l'individualisme universaliste se distingue de l'individualisme du contrat en ce qu'il assigne à la société un but moins subjectif et arbitraire que le bonheur des êtres qui la composent.

La pédagogie sera à la fois personnalistique et pédagogie de la personne collective. L'éducation est une forme de vie créée par la psyché sociale pour faire refléter en chaque individu l'image de l'activité collective en vue d'une élévation de la vie dans l'esprit individuel et collectif. L'âme de l'enfant est une partie de la psyché sociale. Les aptitudes sensorielles, pour ne parler que de celles-là, diffèrent suivant les races et les groupements. Il y a une dépendance physique des êtres, du fait de l'ambiance et de l'hérédité. L'hérédité du caractère est plus marquée que celle de l'intellectualité; les réactions motrices en effet persistent dans l'organisme en l'absence des représentations qui y étaient jointes, explication de bien des faits de conservatisme. Dans le domaine des sentiments et naturellement aussi dans le domaine intellectuel l'hérédité laisse un champ d'action à l'éducation. De l'éducabilité et du progrès de l'espèce par généralisation des valeurs existantes, se déduit (puisque la normalité de l'individu n'est plus dès lors une constante), la perfectibilité des individus. L'éducateur peut beaucoup pour les natures moyennes. Il ne doit pas cependant s'abandonner à l'optimisme, ayant à lutter contre les influences du milieu, de l'hérédité, et de l'éducation involontaire sous toutes ses formes, exemples domestiques ou autres. Le contrôle de l'éducation domestique et son amélioration, d'autant plus désirables que la famille est l'élément constitutif de l'état au point de vue biologique, tendront à répandre l'intérêt pour l'éducation.

B. distingue l'élevage proprement dit et éducation physique, en connexion étroite avec la discipline éducative morale, et auxquels il faut joindre le jeu et l'exercice, — l'éducation morale, œuvre en grande partie de la famille, et l'enseignement. Le soin de l'être physique doit s'étendre jusqu'à exiger des garanties pour la procréation d'êtres sains et des mesures que la coopération des femmes aidera à réclamer d'une façon plus efficace. L'école socialise l'enfant et lui donne le sentiment du sérieux du travail. En matière de formation

morale, l'habitude est tout; l'intelligence et les connaissances peuvent tout au plus éclairer la volonté sans pouvoir l'entraîner; le vouloir dépend d'ailleurs de l'énergie vitale. L'enfant, qui veut le pourquoi du devoir, vient apprendre à l'école la théorie de la moralité qui lui aura été inculquée. La morale déterministe des buts qui nous fait regarder devant nous, sera préférable à la morale des commandements, source des repentirs inutiles, car rien ne peut détruire les conséquences d'un fait, et la rémission des péchés n'est pas une force morale. Pratiquement B. n'est pas opposé aux punitions corporelles en dépit de l'argument tiré de la dignité humaine, à laquelle la nature, en ses réactions, est loin d'avoir égard; il est favorable à la coéducation des sexes qu'il juge moralisatrice, et va jusqu'à préconiser un service obligatoire d'éducation du premier âge qui incomberait à la femme, particulièrement apte à ce rôle par son affinité avec le type infantile, son émotivité et son adaptabilité. Au sortir de l'enfance, lorsque apparaissent chez l'individu jeune des sentiments plus profonds qu'il renferme jalousement, l'éducateur aidera la volonté adolescente à vaincre le conflit qui naît entre les impulsions sociales et les instincts d'indépendance. La maturité sexuelle qui coïncide avec la maturité morale marque le terme de l'éducation; déjà la quatorzième et la quinzième année, âge propice à l'éducation professionnelle, se caractérise par un éveil de la personnalité lié au sentiment de capacités pratiques effectives.

En matière d'éducation intellectuelle, les théories d'Herbert Spencer sur l'enseignement éducatif et sur l'intérêt multilatéral comme instigateur de la vie morale sont qualifiées de dilettantisme pédagogique. Sous le même reproche tombe le fait de charger l'école d'attributions étrangères à son rôle, telles que celle de développer l'épargne. Contrairement aux idées courantes, l'enfant est, selon B., plus empiriste qu'imaginatif. Le rôle du langage dans la vie intellectuelle est justement souligné, comme libérant la mémoire de la présence de l'objet et rendant immédiatement utilisable le capital des représentations. Mais l'auteur tient pour artificielle, avec Spencer, la distinction de l'éducation formelle (gymnastique mentale) et de l'éducation acquisitive, et traite de fable la thèse des néo-humanistes sur la vertu éducatrice des langues antiques; conception qui aboutit à une séparation entre les classes cultivées et le peuple. Du reste les bases de la culture dans les temps modernes sont trop étroites. L'art et la littérature y ont le caractère non de création populaire et collective mais de choses enseignées. L'éducation esthétique du peuple donnée aux enfants et continuée aux adultes, devra y remédier.

Pour ce qui est des procédés particuliers d'enseignement, B. recommande un emploi très limité de la méthode développative-descriptive (*entwickelnd-darstellender*) préconisée par Herbart et Ziller et qui consiste à faire créer à l'enfant le matériel représentatif d'une catégorie de connaissances, par le moyen de l'interrogation. Il

critique également la méthode herbartienne consistant à adopter comme centre de concentration des matières enseignées, le développement historique, principe auquel Herbart lui-même n'a pu se tenir entièrement puisqu'il a dû faire intervenir accessoirement une concentration latérale prenant pour base les faits de nature à frapper l'esprit de l'enfant, saisons, fêtes de l'année, etc. Mais l'individualisme universaliste ne laisse pas de donner à l'histoire une place éminente. Le sens historique est nécessaire au progrès, il est nécessaire à qui veut être de son temps. Or précisément cet élément absolu de la morale, conforme à ce qu'exige la conservation et le perfectionnement de l'espèce, comporte de la variabilité quant aux moyens de réalisation et à l'idéal de civilisation selon les temps et les lieux. Par delà le vrai patriotisme qui est amour du peuple, l'éducation développera le sentiment de la famille humaine. La société en outre ne traitera pas le fait religieux par prétérition, elle doit tenter une harmonisation de la foi avec le savoir, Dieu étant conçu comme loi de perfectibilité immanente au monde. Le christianisme devint un foyer de culture seulement lorsqu'il eut fait la paix avec le monde antique. L'objet de la religion c'est la destinée de l'homme, matière à réflexion devant conduire moins à des affirmations dogmatiques qu'à une attitude interrogative. A l'état il appartient d'être gardien de la liberté, de la tolérance, et de l'harmonie. De petites communautés religieuses tolérantes vis-à-vis les unes des autres ouvriraient la voie à une religion rationnelle. Des sociétés pour la culture éthique pourront rendre un service analogue en morale, mais ce sont deux domaines différents. La sociopédagogie de B. comprend comme on le voit toute une psychologie et une philosophie.

J. PÉRÈS.

Ravà. — IL DIRITTO COME NORMA TECNICA. Dessi, Cagliari, 1911.

L'auteur examine successivement deux questions : 1° à supposer que l'on puisse, conformément à l'usage courant, parler de normes éthiques, le droit doit-il être considéré comme une norme éthique ou comme une norme technique? 2° toute norme ne doit-elle pas être considérée comme technique?

Le premier problème résulte de toute l'histoire de la philosophie du droit à l'âge moderne. Kant, réagissant contre Leibniz, s'attache à distinguer radicalement le droit et la morale, le droit qui règle les actes extérieurs, la morale qui inspire et règle les maximes de l'action. Après lui, l'idéalisme romantique restaure la confusion de la morale et du droit. L'école de Krause reprend presque sans modification la doctrine de Leibniz et fait du droit une morale appliquée. L'école de Hegel tend au contraire à absorber la morale dans le droit en faisant de l'État le sujet commun de l'un et de l'autre. Selon Ravà, la

confusion de la morale et du droit est due à la confusion de la Société juridique et de l'État. La société juridique n'est que l'un des aspects de l'État, un produit de l'abstraction. L'État concret, réel, est un organisme moral qui se propose d'autres fins que le droit, notamment la culture et l'éducation. Cette dualité de l'État, associée à l'idée préconçue que toute manifestation de la vie de l'État est nécessairement juridique, conduit à conclure que la norme juridique est de nature morale. C'est l'analyse sociologique qui met fin à cette confusion. Outre qu'elle démontre que les fins de l'État dépassent celles de la société juridique, n'est-elle pas la science qui expose les lois naturelles du droit? Dès lors le droit peut-il être autre chose qu'une technique construite sur la base des données sociologiques?

Il reste à savoir si l'effort de la critique en vue de distinguer le droit de la norme éthique n'est pas vain. L'expression de norme éthique n'est qu'un synonyme du terme plus connu de loi morale ou de loi autonome. Mais n'exprime-t-elle pas une *contradictio in adjecto?* Ou la loi morale est vraiment une norme ou elle est une inspiration de la conscience. Dans le premier cas, c'est un commandement extérieur. Dans le second cas, on peut bien concevoir une norme, comme un moyen de réaliser l'idéal posé comme fin, mais cette norme est technique, non éthique. Toute norme est technique, qu'elle réalise un idéal de la culture ou une fin de l'État. Le droit est et ne peut être qu'un système de normes techniques.

GASTON RICHARD.

P. Teodoro Rodriguez, Agustino. — ESTUDIOS SOCIALES. 2 vol. VIII-291 et 364 p. — Imprenta Helénica, Madrid 1912.

Selon l'auteur, c'est le matérialisme égoïste sous le double aspect d'un patron sans scrupules et de l'ouvrier sans conscience qui est la cause de la lutte des classes. La question sociale est avant tout une question morale et philosophico-religieuse. Dans la société selon la vraie charité chrétienne, le devoir moral du riche, du sage, et le droit moral du pauvre, de l'ignorant, du faible se font pendant et créent le lien. Car les inégalités sont nécessaires : Le riche ne fait pas plus tort au pauvre par sa richesse, que le sage ne fait tort à l'ignorant ou le sain au malade. Le salaire n'a rien de servile ni de contraire à la dignité humaine, il a toujours existé et le travail est une marchandise subissant les lois de l'échange. Les bases de la société, selon le christianisme, sont la justice de l'amour. Mais il s'agit surtout, semble-t-il, de bases morales et ce point est surtout affaire de dispositions individuelles qu'il s'agit de cultiver. En effet, bien que se référant à l'Encyclique *Rerum novarum*, l'auteur ne s'écarte guère quant à l'essentiel des principes du libéralisme économique; il n'est pas question de cette mise en pratique intégrale d'un catholicisme social

avec laquelle selon le mot de Guesde « il n'y aurait ni lutte des classes ni socialisme possible », mais seulement de mitiger en un sens ou dans l'autre, les effets de la loi de l'offre et de la demande dans ce qu'ils ont de trop strict. Car, dira R. « les problèmes sociaux ne se résolvent pas avec le cœur, mais avec la raison. » En principe notre auteur se pique de tenir la balance égale entre le travail et le capital, lequel représente le travail passé et est l'âme de la grande production, entre l'employeur et l'ouvrier; il réclame pour l'un et pour l'autre égale protection de la part de l'État, naturel tuteur du faible, et dont l'intervention, à ce titre, n'est pas toujours exempte de sensiblerie. Mais en fait, il semble avoir à cœur de réduire le rôle du facteur travail manuel par l'importance attribuée aux forces naturelles comme agents de la production, et par une subtile extension de la qualification d'ouvrier au grand industriel qui peut être dit, selon lui, « ouvrier de ses ouvriers ». La source de la valeur du travail étant l'intelligence, le travail vraiment créateur est celui de l'entrepreneur et de l'employeur. Malheureusement, le fait de diluer ainsi dans un concept plus vague les notions de travail, et d'ouvrier, et de frapper de relativité la signification de termes de ce genre ne supprime pas les réalités du conflit entre patrons et employés manuels

Relativement à l'intervention désirable de l'État en faveur du faible, il faut se défier d'une trop grande impressionnabilité en cette matière. Il faut distinguer entre le nécessaire, entre le droit à la vie devant lequel l'État pourra moralement faire plier en cas de nécessité le droit de propriété, et le « droit aux facilités de la vie » souvent confondu avec le premier. Le patron est souvent moins rémunéré que l'ouvrier. Les petits propriétaires ont une vie plus dure et plus exempte de superflu que les salariés, non dénuée toutefois d'un certain contentement moral qui manque à la clientèle des agitateurs socialistes. Mais dès lors, objecterons-nous, notre auteur n'est-il pas contraint d'admettre que ce n'est pas tant la condition des salariés qui exige d'être améliorée que le principe même du salariat qui réclame d'être transformé. Et pourquoi en ce cas écarter le système de l'association comme succédané du salariat, par cette vaine raison que ce qui a été bon, ne peut être devenu mauvais? Il est malheureusement vrai que les exigences de salaire croissent souvent en même temps que décroît le rendement du travail par une sorte de « malthusianisme de la production » (selon le mot récent de M. Dausset), dont il y a lieu de s'émouvoir. La faute en est peut-être précisément à une forme de contrat avec laquelle, suivant M. Gide cité par R. « la masse des travailleurs se trouve privée de tout droit sur les productions du travail et par là même de tout intérêt dans la production ».

En résumé, dans ce travail dont l'auteur témoigne d'une information suffisamment étendue à l'égard des doctrines diverses, il semble être question surtout de mitiger et de pallier les effets de la loi de l'offre et de la demande dont on nie que la loi de bronze de Marx

soit une dérivation nécessaire. Les moyens mis en jeu seraient sans doute l'exercice de vertus individuelles, les œuvres industrielles d'un caractère philanthropique sur laquelle R. insiste d'ailleurs fort peu : il vante en passant le rôle des coopératives, des mutualités, des trade-unions, des syndicats agricoles ; mais n'est-ce pas là du socialisme? Il adhère à peu près aux idées courantes sur les diverses interventions de l'État dans les questions de repos dominical, d'hygiène, d'assurance et de salaire ; la non-liberté de l'un des contractants doit entraîner la nullité du contrat de travail, (mais cette liberté est-elle jamais entière?) ; le salaire ne doit pas être insuffisant pour vivre. Dans ses idées sur la lutte des classes et sur le salariat, l'auteur n'a pas suffisamment tenu compte de la révolution économique et sociale occasionnée par le machinisme et la concentration des capitaux. Il réduit la question sociale à une question morale ; ce dernier point n'est pas étranger, de son propre aveu, à certains théoriciens du socialisme qui ne désirent pas que le triomphe de la classe ouvrière se réalise avant qu'elle ait effectué l'évolution morale indispensable.

J. PÉRÈS.

IV. — Morale.

E. Terraillon. — L'HONNEUR, SENTIMENT ET PRINCIPE MORAL. — *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, 1 vol. in-8° de 295 p., Paris, F. Alcan, 1912.

L'objet de cette étude est la définition de l'honneur. Pour y atteindre l'auteur institue une enquête aussi étendue que possible, mettant à contribution les psychologues, romanciers, moralistes, auteurs dramatiques, publicistes, qui ont traité de l'honneur ou peuvent fournir des renseignements à son sujet

Existe-t-il à côté de la morale proprement dite une morale de l'honneur? Oui, s'il existe des préceptes de conduite et des réalisations partielles de ces préceptes dont le sentiment de l'honneur puisse seul rendre compte. Pour résoudre ce problème, il importe donc de définir l'honneur dans ce qu'il a d'original. Or l'honneur nous apparaît en premier lieu comme un sentiment, c'est-à-dire qu'il implique tout à la fois des tendances, des idées, et des états affectifs ; et ce sentiment peut devenir une passion, pousser l'homme à braver l'opinion, le ridicule, la souffrance, la mort, à accomplir les actions les plus sublimes, comme aussi les plus immorales et les plus funestes. Étudiant alors les éléments égoïstes du sentiment de l'honneur, l'auteur le distingue de l'intérêt, du désir, de la réputation et de la gloire, et de l'amour de soi, tout en reconnaissant l'étroite parenté qui l'unit à eux. Mais il montre aussi ce qu'il implique d'éléments altruistes et désintéressés. L'honneur recherche l'estime d'autrui, mais par sym-

pathie et non par intérêt ou vanité : il n'est pas uniquement et exclusivement inspiré par des considérations d'utilité collective. Car le groupe social dont nous sollicitons la sympathie et l'estime, dont nous acceptons la discipline et l'idéal, est alors volontairement choisi par nous. L'honneur a donc un caractère *ego-altruiste*, et son empire sur les individus et les peuples tient précisément à ce qu'il unit l'intérêt personnel idéalisé avec le besoin de sympathie qui nous porte à rechercher l'estime des autres, dans la mesure où ils ont les mêmes intérêts, se conforment à la même règle et conçoivent le même idéal. Ainsi entendu, il est un bien, mais seulement dans la mesure où il nous facilite l'accomplissement du devoir. Il ne saurait être assimilé en effet à un bien matériel, bien que les lois prétendent le faire respecter comme une véritable propriété. Car 1° la loi ne peut intervenir que lorsque l'honneur est lésé, et ne dispose préventivement d'aucun moyen pour empêcher qu'on y porte atteinte, 2° l'honneur ne peut être restitué par celui qui l'a usurpé, au contraire de ce qui a lieu pour un bien matériel. L'honneur se distingue également du devoir, car il est restreint au groupe social, tandis que le devoir est universel, étant le même pour tous ceux qui se trouvent dans des conditions identiques ; en outre, c'est un fait d'observation que les prescriptions de l'honneur sont souvent contraires à celles du devoir. Cependant l'honneur, comme le devoir, s'exprime sous une forme impérative, et comme lui, exige le désintéressement, l'abnégation. Il est en effet la forme que prend le devoir dans les groupements sociaux, et résulte du fait même de leurs exigences. C'est donc la nature sociale de l'honneur qui explique tout à la fois sa force singulière et son insuffisance théorique et pratique. La morale de l'honneur ne saurait pour ces raisons coïncider absolument avec celle du devoir.

L'honneur étant ainsi défini, l'auteur s'applique, dans la seconde partie de son ouvrage, à vérifier la définition qu'il a posée. Si cette définition est exacte, en effet, le sentiment de l'honneur doit varier selon l'état social des individus et s'expliquer par lui. Or c'est ce qui se produit en fait, puisque à chaque forme de société particulière correspond un type spécial de l'honneur. L'auteur le montre en étudiant successivement l'honneur chevaleresque au moyen âge ; puis l'honneur sexuel (l'honneur du mari, le courage viril, la pudeur féminine) ; l'honneur familial ; l'esprit de métier et l'honneur professionnel chez l'avocat, le médecin, le militaire, et, à ce propos, le secret professionnel et l'esprit de corps ; puis l'esprit de caste chez les Hindous et dans la noblesse occidentale ; l'esprit de classe chez les militaires en Allemagne et en Russie, et chez les ouvriers ; l'honneur dans les groupements occasionnels tels que les sociétés secrètes, les associations de joueurs ou de malfaiteurs, les sectes religieuses et les partis politiques ; l'esprit de clocher, l'honneur national, l'honneur des civilisations et des races, et enfin l'honneur humain conçu comme la forme dernière dans laquelle toutes les autres formes du sentiment de l'hon-

neur tendent à se fondre et à se transformer. La conclusion de ces études dans lesquelles l'auteur nous paraît quelquefois confondre le devoir (et particulièrement le devoir professionnel) avec l'honneur, c'est que l'honneur tend à devenir uniforme, et par là même à disparaître en s'identifiant avec le devoir : beaucoup d'indices inclinent en effet à penser que l'honneur a fait son temps, que sa place dans la société contemporaine est de plus en plus restreinte, le sentiment de l'égalité sociale et de la dignité morale identique des individus effaçant peu à peu les étroitesses et les préjugés du sentiment de l'honneur. Cependant l'honneur a son rôle à jouer dans l'éducation, car il prédispose à l'accomplissement du devoir dont il n'est d'ailleurs qu'un substitut insuffisant.

A. Joussain.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Imago. — Zeitschrift für Anwendung der Psycho-analyse auf die Geisteswissenschaften. Publié par S. Freud sous la rédaction de O. Rank et H. Sachs. 1re année. 1912, Livraison I. Hugo Heller. Leipzig et Vienne.

Voilà encore un périodique consacré à la psycho-analyse, caractérisant l'extraordinaire intérêt qu'elle soulève dans les pays de culture germanique et l'énormité de ses prétentions. C'est à ce double point de vue qu'il mérite d'être signalé aux lecteurs français. Comme développement, ce qui est curieux, c'est qu'il s'ajoute à deux publications analogues en pleine prospérité : au « Jahrbuch für psycho-analytische und psycho-pathologische Forschungen » édité chez Deuticke, à Vienne et Leipzig, et au « Zentralblatt für Psycho-analyse » qui paraît chez Bergmann à Wiesbaden. C'est là une preuve du nombre toujours grandissant des adeptes qui viennent grossir la phalange des élèves de Freud. Mais ce qui est plus curieux encore, c'est que ceux-ci ne s'en tiennent plus à l'application primitive de leur méthode qui se limitait au traitement des névroses et à l'explication des phénomènes connexes à celles-ci, mais pensent tirer de là les lois fondamentales de la vie psychique qui régissent aussi bien le développement individuel que la production collective de l'humanité, ses croyances, son imagination et son art! Le nouveau périodique nous éclaire pleinement là-dessus. Voici quel en est le contenu. Il s'ouvre par un article des rédacteurs eux-mêmes, intitulé : *Le développement actuel et les prétentions de la psycho-analyse*. Puis commence la publication d'une étude de Freud : *Le sauvage et le névrosé*, dont la première partie a pour titre : « La peur de l'inceste chez les sauvages ». Celle-ci est suivie d'une étude de Rank : *Le sens du fabliau de Griselde*, d'une communication d'Ed. Hitschmann : *Sur la formation d'un romancier*, et d'une série d'observations recueillies par O. Pfister : *Sur l'application de la psycho-analyse à la pédagogie et à la rééducation morale*. Le numéro se termine par une notice très curieuse d'Alfred Robitsek sur *La pensée symbolique dans la chimie* et par un aperçu bibliographique de tout ce qui a paru jusqu'à présent comme psycho-analyse.

Chacun de ces morceaux soulève des doutes et nous paraît sujet à critique, mais celle-ci ne peut être bien faite que si on instruit le procès général de la psycho-analyse en opposant ses prétentions à ses moyens, et cela nous entraînerait trop loin. Nous nous bornerons par

conséquent à signaler ici les points qui méritent d'attirer l'attention et la critique du lecteur.

Le premier article est une espèce de profession de foi où l'on trouve exposées les idées sur l'avenir de la psycho-analyse que nous avons déjà taxées d'exagération. Telle est d'abord la conviction qu'il peut en sortir *une psychologie complète*. Les auteurs de l'article considèrent notamment que la psycho-analyse révèle un inconscient, datant de la première enfance, qui détermine toute l'activité de l'adulte. Autre exagération : dans cet inconscient ils font une *part démesurée aux facteurs sexuels*. Ils attribuent une importance énorme aux premières manifestations de l'instinct sexuel, notamment aux phénomènes d'auto-érotisme et au « complexus de l'inceste » dont la régulation explique d'après eux le caractère de l'individu. Enfin, de cet inconscient ils font sortir aussi *ses croyances, les produits de son imagination et son art*. C'est à coup sûr intéressant, neuf et hardi, mais chacun de ces points peut être discuté et il y a là bien des réserves à faire.

L'étude de Freud a pour objet un point qui nous paraît particulièrement douteux : notamment la tendance à l'inceste. Il cite des observations, très intéressantes en elles-mêmes, sur la limitation du commerce sexuel chez les sauvages et cherche à établir un parallèle avec la mentalité des névrosés. Comme contribution à la psychologie de l'homme primitif c'est très intéressant, comme conclusion, de nouveau, très sujet à critique.

L'étude de Rank touche au même problème. L'auteur se demande quelle peut être la raison des actes si étranges auxquels se livre le mari de Griselde dans le conte de Boccace (*Décaméron*, X, 10) et plusieurs autres brodés sur le même sujet. Le fait est que l'attitude de ce seigneur qui a choisi pour épouse une paysanne et s'avise tout d'un coup à lui imposer mille épreuves, est pour le moins énigmatique. Il lui fait enlever ses enfants, la réduit au rang de servante, simule la répudiation et l'oblige même d'assister à son nouveau mariage jusqu'au moment où, touché par sa douceur et sa résignation, il déclare que la prétendue fiancée est sa propre fille et la lui rend avec les honneurs et la place dans la maison. D'après Rank, tout cela n'est inventé que pour masquer l'expression du sentiment incestueux que le père a pour sa fille. L'hypothèse est intéressante, mais il y a du nouveau pas mal à dire là contre. La situation peut s'expliquer également par l'intérêt qu'on avait au moyen âge pour les mariages inégaux, comme aussi par le désir de tracer un idéal de la femme soumise à son mari. La prédominance du « complexus de l'inceste » est difficile à prouver et paraît reposer sur un parti pris de l'auteur. E. Hitschmann (*Sur la formation d'un romancier*) croit voir une confirmation analogue des idées de Freud dans une nouvelle de Jacob Wassermann : « Dors-tu, mère? » C'est l'histoire d'un enfant sensible et rêveur qui souffre des brutalités de son père et se réfugie dans un

attachement morbide à la mère. Ce qui est exposé ici d'une manière particulièrement intéressante, ce sont les rêveries de l'enfant qui voudrait être tantôt empereur, tantôt maréchal, tantôt chef d'une bande de brigands pour venger sa mère et la combler de tous les biens imaginables. Hitschmann voit ici également le « complexus de l'inceste » ou, comme il s'exprime dans un autre endroit, « une variation sur le thème d'Œdipe ».

Nous sommes loin de nier la possibilité d'un certain érotisme dans la vie sentimentale des enfants, mais chez les adeptes de Freud cette idée tourne à la manie. Ils voient partout une lutte avec l'auto-érotisme ou les tendances incestueuses, et la répétition trop fréquente de ce *leitmotiv* dans les études que nous venons analyser devrait, semble-t-il, nous mettre particulièrement en garde contre cette manière d'interpréter les faits.

Les observations d'Oscar Pfister sur l'application de la psycho-analyse à la pédagogie et à la rééducation morale ont pour objet les névroses qui se greffent sur les déviations plus communes de l'instinct sexuel et nous sommes bien plus portés à leur donner un sens aussi large. L'auteur cite des cas de tendance irrésistible au mensonge, de kleptomanie, de zoophélie sadique, de répugnance devant le travail ou devant la nourriture comme aussi des bizarreries d'allures ou de gestes où la psycho-analyse découvre comme origine un phénomène d'auto-érotisme ou une déviation de l'instinct sexuel, par exemple sous l'effet d'une peine corporelle. Ici on trouve des matériaux très curieux et incontestablement instructifs.

La petite communication de Robitsek sur le symbolisme dans la chimie est, peut-être, la plus hardie et la plus originale de toutes. Tandis que certains de ses confrères cherchent à rattacher l'inspiration aux réactions qui se produisent dans le rêve, lui, cherche à rattacher la pensée logique à des réactions sensorielles qui en constituent, pour ainsi dire, l'amorce et le symbole. Il cite, comme preuve, un aveu du célèbre chimiste Kékulé qui affirme avoir tiré la structure atomique de l'oxygène et celle du benzole des hallucinations visuelles qu'il avait eues après avoir longuement réfléchi sur ce sujet. La première fois ce fut sur l'impériale d'un omnibus qui le ramenait le soir d'un quartier éloigné de Londres, la seconde, dans la demi-obscurité de son cabinet de travail. Le témoignage de Kékulé est formel et présente un document psychologique du plus vif intérêt.

L'index bibliographique qui termine le premier numéro de l'*Imago* confirme on ne peut mieux l'impression qui se dégage, pour nous, de sa lecture. On est étonné de l'importance qui est attribuée à certains problèmes comme celui de la sexualité enfantine, et du caractère d'engouement que prend l'essor de la psycho-analyse.

N. Kostyleff.

La Critic (1911).

La *Critica* de 1911, *revue de littérature, d'histoire et de philosophie* (c'est le sous-titre) dirigée par Benedetto Croce, ne renferme que peu d'articles qui intéressent la philosophie proprement dite, et aucun qui puisse intéresser la psychologie. L'inspiration en est très systématique : les deux écrivains qui la rédigent surtout, Croce et Gentile, sont connus pour leur intransigeance néo-hégélienne et leur aversion pour tout ce qui, dans l'ordre philosophique, se rapproche de ce qui est, à leur yeux, sciences de la nature. On y trouve également nombre de polémiques très vives, et qui, en France, conformément à ce que Croce lui-même raille sous le nom de *goût*, sembleraient déplacées : par exemple, les attaques dirigées contre le mathématicien-philosophe Enriquez, et, si l'on sait comprendre la généralisation, contre tous les savants qui se mêlent de philosophie (ceci encore, dans la France actuelle — disons plus généralement dans la patrie de Descartes, Pascal, Comte, Cournot, Renouvier et Poincaré — semblerait étrange). — Nous laissons de côté les *Notes sur la littérature de la seconde moitié du XIXe siècle*, où Croce nous entretient de poétesses illustres, telles qu'Alinda Bonacci, Vittoria Aganoor, Enrichetta Capecelatro, ou d'écrivain comme Sbarbaro (de qui lui-même souligne la faible valeur). — Il nous reste à signaler la série d'articles, d'intérêt uniquement historique et éminemment italien, que consacre Gentile à *la philosophie italienne depuis 1850*. Il y étudie successivement la fin du positivisme, les néo-kantiens et les néo-thomistes. Sans insister sur le positiviste Brofferio et sur sa détermination inadéquate des catégories et sur sa conversion au spiritisme, disons que les pages les plus intéressantes sont consacrées au néo-kantisme, en particulier à Fiorentino et à Tocco : on y trouve une opposition suggestive entre le criticisme kantien, orienté vers la philosophie de l'esprit, et le criticisme néo-kantien, tout négatif, insistant moins sur l'esthétique et l'analytique que sur la dialectique transcendentale, et orienté vers la philologie pure ; on y trouve également, au sujet de l'œuvre historique de Tocco, des remarques appréciables sur le véritable critère *philosophique* d'une histoire de la philosophie, laquelle ne doit, ni se laisser absorber par le fait historique de la pensée qu'elle retrace, ni demander le motif de son jugement aux sciences positives ou bien à l'histoire générale de la culture. — Notons aussi, toutefois, les deux articles de Guido de Ruggiero sur la *philosophie des valeurs en Allemagne* (il y étudie l'œuvre de Lotze et celle de Windelband), ainsi qu'une réponse du professeur de Louvain, Maurice de Wulf, à Gentile : *la vieille et la nouvelle scolastique*, réponse qui finit par ces mots : « La philosophie néo-scolastique se constitue indépendamment de toute préoccupation confessionnelle, et elle n'a de valeur philosophique que dans la mesure où elle est une conception rationnelle du monde. »

J. Segond.

LIVRES REÇUS AU BUREAU DE LA « REVUE »

Mémoire sur l'éducation morale (Congrès international de La Haye). 2 vol. in-8, La Haye, Nijhoff.

J. DE LA VAISSIÈRE (S. J.). — *Éléments de psychologie expérimentale*. In-12, Paris, Beauchesne.

BENDA. — *Le Bergsonisme*. In-12, Paris (Mercure de France).

La Philosophie allemande au XIXe siècle (par divers auteurs). In-8, Paris, F. Alcan.

E. MEYER. — *Histoire de l'antiquité*, trad. fr., t. I, Paris, Genthner.

E. DURKHEIM. — *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. In-8, Paris, F. Alcan.

LLOYD MORGAN. — *Instinct and experience*. In-8, London, Methuen.

FURSTMÜLLER. — *Psycho-Analyse und die Ethik*. In-8, München, Reinhardt.

LÖWENBERG. — *Hegel's Entwurf zur Propädeutik*. In-8, Leipzig, Meiner.

KÜLPE. — *Kant*. In-8, Leipzig, Teubner.

FLÜGEL. — *Herbarts Lehren und Leben*. In-8, *Ibid.*

HARBURGER. — *Grundriss des musikalischen Vermögens*. In-8, München, Reinhardt.

SCHLUMKE. — *Rickerts Lehre vom Bewusstsein*. In-8, Leipzig, Quelle.

SCHUMANN. — *Wundt's Lehre vom Willen*. In-8, Leipzig, Quelle.

KOFFTE. — *Zur Analyse der Vorstellungen und ihre Gesetze*. In-8, Leipzig, Quelle.

NERO. — *La vita dei popoli*. In-8, Firenze.

A. LORIA. — *Le Basi economiche dell' Instituzione sociale*. In-8, Torino. Bocca.

G. DE BUGGIERO. — *La Filosofia contemporanea*. In-8, Bari, Laterza.

BILLIA. — *L'Esiglio di S. Agostino*. In-8, Torino, Fiandesio.

ALIMENAS. — *Diritto penale*. In-12, Napoli, Pierra.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

LA PERCEPTION DES GRANDEURS

Les grandeurs se reconnaissent à ce signe qu'elles sont susceptibles de peu, de très, de beaucoup, d'égal, de plus, de moins, etc. Une ligne peut être plus ou moins longue, un son peut être peu ou très intense, peut durer plus ou moins longtemps, une couleur peut être très différente d'une autre, un homme peut être plus ou moins heureux, savant, vertueux : les longueurs, les intensités, les durées, les différences, le bonheur, la science, la vertu sont donc des grandeurs ou sont susceptibles de grandeur.

Certaines grandeurs ont été étudiées d'une manière plus ou moins approfondie par les psychologues : ce sont principalement l'étendue, la durée, l'intensité. Les psychophysiciens se sont appliqués, comme on sait, à la recherche du rapport qui relie l'intensité des sensations à la grandeur des excitants.

Je me bornerai à considérer ici la perception des grandeurs en général.

Principales grandeurs. — On peut citer d'abord l'*intensité*. Une sensation isolée, aussi simple que possible, présente une intensité : ainsi une pression, un son, une lumière sont plus ou moins intenses. Nous pouvons rattacher à l'intensité ce que nous éprouvons lorsque nous sentons une odeur faible ou forte, lorsque nous goûtons un liquide peu ou très sucré, amer, etc.

Une sensation présente, dans certains cas, une grandeur autre que l'intensité : ainsi, dans une couleur, on peut distinguer, outre l'intensité lumineuse, la *saturation* : or la saturation est incontestablement une grandeur. Beaucoup considéreront aussi la *hauteur* des sons comme une grandeur : on dit, en effet, qu'un son est plus ou moins haut.

La *durée*, l'*étendue* sont évidemment des grandeurs. La *vitesse* est aussi une grandeur; on pourrait d'ailleurs la rattacher à la durée et à l'étendue.

Si, dans la perception, nous groupons ou comparons plusieurs phénomènes ou plusieurs objets, de nouvelles grandeurs apparaissent. Plusieurs phénomènes ou objets groupés présentent cette grandeur qu'on appelle un *nombre*. Comparés entre eux, deux phénomènes ou deux objets sont semblables ou différents; or la ressemblance et la différence sont encore des grandeurs.

Degrés. — Les grandeurs présentent ce qu'on peut appeler d'une manière générale des *degrés*. On peut comparer les degrés aux signes locaux des sensations tactiles ou rétiniennes. Quand on détermine l'acuité tactile ou l'acuité visuelle, on a affaire à des différences entre des signes locaux de points voisins impressionnés; de même, quand les psychophysiciens recherchent quelle différence doit exister entre deux excitants appliqués successivement pour que la deuxième sensation soit juste discernable de la première comme intensité, ils ont affaire à des différences de degré entre les sensations.

Les distinctions vulgaires qu'expriment les mots *peu*, *très*, *extrêmement*, etc. se rapportent aux degrés des sensations (ou d'autres phénomènes quelconques). Remarquons, toutefois, que chacun de ces mots peut s'appliquer à un degré bas ou élevé : *très*, par exemple, peut s'appliquer aussi bien à petit qu'à grand, à faible qu'à fort. Ce qui est très petit semble donc agir sur notre sensibilité un peu comme ce qui est très grand; en effet, les grandeurs que nous avons l'habitude de percevoir sont des grandeurs moyennes; les nains sont exceptionnels comme les géants. Le vulgaire distingue les hommes de taille ordinaire, les hommes de petite taille et les hommes de grande taille; d'une manière générale, il distingue, par rapport à une espèce déterminée d'objets ou de phénomènes, des grandeurs moyennes, ordinaires, auxquelles il oppose d'une part ce qui est petit, d'autre part ce qui est grand, c'est-à-dire plus petit ou plus grand que la moyenne. Aux grandeurs moyennes il compare plus ou moins consciemment les autres : il qualifiera en conséquence un objet d'*extraordinairement* grand ou petit; il dira de certains objets qu'ils sont *très* grands comme il dira d'autres qu'ils sont *très* petits. L'emploi des mêmes mots *très*, *extrêmement*, *extraordinairement*, etc. pour les deux groupes d'objets s'explique par le fait que le vulgaire rapporte les grandeurs inférieures ou supérieures à certaines grandeurs moyennes précisément à celles-

ci et qu'il trouve un objet très petit aussi différent de ces grandeurs moyennes qu'un objet très grand.

Souvent le langage vulgaire se borne à distinguer nettement deux degrés (petit, grand; faible, fort; léger, lourd; etc.), qu'il précise un peu par les mots *un peu*, *très*, etc.

Les degrés des sensations (ou, plus exactement, des perceptions) comparés aux grandeurs des excitants présentent souvent une variabilité remarquable; la grandeur de la sensation dépend de conditions multiples et non pas simplement de celle de l'excitant ni même de celle de l'excitation périphérique. Ainsi, un poids de petit volume, qu'on regarde pendant qu'on le soulève, paraît plus lourd qu'un poids égal de grand volume; la voix d'une personne éloignée peut nous paraître forte, bien que l'intensité de l'excitation périphérique de notre organe auditif produite par le son de cette voix soit faible; une image rétinienne de grandeur constante peut nous donner des sensations de grandeur très diverses : certaines illusions optico-géométriques peuvent nous faire paraître une même distance plus ou moins rapetissée ou agrandie; un objet inconnu, qui nous paraît éloigné, nous paraît plus grand qu'un autre objet qui produit sur notre rétine la même image, mais qui nous paraît rapproché; inversement, un homme nous paraît avoir la même grandeur qu'il soit à 20 mètres ou à 5 mètres de nous, bien que l'image qui lui correspond sur chacune de nos rétines soit beaucoup plus petite dans le premier cas que dans le second.

Chaque degré discernable d'une grandeur déterminée représente une sensation spéciale et les diverses sensations correspondant aux divers degrés peuvent se ressembler ou différer entre elles plus ou moins : un bleu très peu saturé ressemble plus à un bleu peu saturé qu'à un bleu pur; un poids très léger ressemble à un poids léger plus qu'à un poids lourd. C'est parce que certains poids se ressemblent assez nettement que le vulgaire les qualifie tous de légers ou de lourds.

En général on peut dire que même les degrés extrêmes d'une grandeur se ressemblent : un poids très léger et un poids très lourd nous paraissent différer moins que les saveurs sucrée et amère, que la couleur bleue et la couleur rouge. Les différences quantitatives sont moins grandes que les différences qualitatives; nous n'hésitons pas à comparer deux poids très différents et à

déclarer que l'un est plus lourd que l'autre; au contraire, nous trouverions absurde qu'on voulût nous faire comparer sous le rapport de leurs tons du bleu et du rouge et qu'on nous demandât, par exemple, si le bleu est plus ou moins rouge que le rouge.

Parfois, pourtant, de simples différences de grandeur des excitants entraînent des différences considérables entre les sensations : un certain degré de température donne une sensation de chaud, un autre degré une sensation de froid; une pression faible produit une sensation de pression, une pression très forte, une sensation de douleur; une faible intensité lumineuse donne du noir, une grande intensité donne du blanc ou quelque autre couleur. Chaud et froid, pression et douleur, noir et blanc diffèrent évidemment à peu près autant que rouge et bleu, sucré et amer. La contradiction apparente qui se constate ici s'explique facilement aujourd'hui pour le chaud et le froid, la pression et la douleur : on a reconnu, en effet, qu'il existe des nerfs spéciaux pour le chaud, le froid, la pression; beaucoup considèrent comme probable qu'il en existe aussi pour la douleur; il s'agit donc en réalité, dans le cas des sensations de chaud et de froid, de pression et de douleur, de différences qualitatives et non plus de simples différences quantitatives. Reste le cas du noir et du blanc : dans la théorie des couleurs défendue par Hering et ses disciples, on suppose aussi que la différence entre le noir et le blanc est une différence qualitative, comparable à celle qui se constate entre le vert et le rouge, le jaune et le bleu.

Plus et moins. — Lorsque nous comparons deux grandeurs de même espèce, non seulement elles nous apparaissent identiques ou différentes, nous percevons, en outre, l'une comme plus grande ou moins grande que l'autre, ou comme égale à l'autre. Dans le domaine des qualités, il n'en est pas de même : jaune et bleu sont différents, mais ils ne sont pas inégaux, jaune n'est pas plus ou moins bleu que bleu.

Tous les plus, tous les moins, du moins lorsqu'il s'agit d'une même espèce de sensations, se ressemblent : c'est pour cela qu'on leur donne à tous le même nom de plus ou de moins.

Plus et moins sont eux-mêmes des grandeurs et sont, par conséquent, susceptibles à leur tour de plus ou de moins, bien que, dans le langage ordinaire on ne rencontre jamais plus ni moins redou-

blés. Une balle qui tombe d'une hauteur de 10 cm. produit un bruit *un peu* plus intense que si elle tombe de 5 cm., et elle en produira un *beaucoup* plus intense si elle tombe de 1 m. Les phénomènes psychologiques que nous traduisons par *plus*, *moins* comportent donc des degrés tout comme une intensité, une saturation, une longueur.

Deux plus, deux moins peuvent aussi nous apparaître égaux. Supposons B plus grand que A et C plus grand que B : il poura arriver, si les trois grandeurs A, B, C sont convenablement choisies, que les différences entre A et B, B et C nous paraîtront égales.

Bien plus, il semble que nous puissions trouver qu'un certain plus et un certain moins sont égaux. Si, dans l'exemple précédent, on nous présente d'abord A, puis B, et ensuite C, puis B, en nous demandant de juger chaque fois par rapport à la seconde grandeur présentée, nous trouverons, dans le premier cas, que B est *plus* grand que A, dans le second cas que B est *moins* grand que C, et, en outre, nous pourrons déclarer que le plus et le moins que nous sentons dans les deux cas sont égaux. Il est toutefois difficile d'admettre qu'il s'agisse ici d'un phénomène psychologique primitif. Si plus et moins pouvaient nous paraître dans certains cas réellement égaux, c'est-à-dire identiques, comment pourrions-nous alors les distinguer, comment nous serait-il possible de qualifier l'un de plus, l'autre de moins, c'est-à-dire de leur donner des noms différents ? Il est plus vraisemblable que nous ne sentons jamais l'égalité d'un plus et d'un moins ; nous savons simplement par expérience que deux grandeurs comme A et B, qui restent identiques à elles-mêmes, peuvent nous donner, suivant l'ordre dans lequel nous les percevons, une sensation de plus ou une sensation de moins et nous nous habituons à considérer comme égaux le plus et le moins que nous percevons ainsi, alors qu'en réalité ils ne sont, du point de vue de la sensation, ni égaux ni inégaux et diffèrent qualitativement.

Association des grandeurs. — Des grandeurs d'espèces différentes se rencontrent souvent ensemble dans notre expérience et nous nous habituons à les associer. Ainsi, nous percevons souvent en même temps des étendues et des durées : nous pourrions, quand nous parcourons une route, la mesurer par le nombre de nos pas considérés soit comme des durées soit comme des longueurs spa-

tiales. L'exemple précédent montre aussi qu'en même temps que la perception d'une durée ou d'une étendue peut se produire celle d'un nombre. D'une façon générale, la perception d'un nombre s'associe fréquemment à celle de quelque autre grandeur : un certain *nombre* de poids que nous tenons dans la main s'associe à une sensation de poids d'*intensité* déterminée; un certain *nombre* de verres d'eau que nous versons dans un flacon s'associe à un *volume* déterminé de l'eau une fois versée dans le flacon; un certain *nombre* de bougies dans une salle s'associe à une *intensité* déterminée de l'éclairement de la salle. Le poids peut s'associer à l'étendue : une *longueur* déterminée d'un fil de caoutchouc s'associe à un *poids* déterminé suspendu à ce fil. *Température* et *longueur* s'associent lorsque nous observons les dilatations ou contractions du liquide d'un thermomètre.

Un cas d'association étroite entre deux grandeurs d'espèces différentes est celui qui existe entre l'intensité des sons que nous émettons et celle de l'effort nécessaire pour les émettre; c'est ce qui explique qu'on puisse demander à quelqu'un de faire l'expérience suivante et qu'il ne la trouve pas absurde : essayer, en pressant simplement sur la table avec un doigt, sans produire de bruits, de réaliser une pression de même intensité qu'un son vocal entendu.

Différence et étendue sont parfois aussi associées. Sur les échelles dont sont pourvues beaucoup d'instruments de mesure, une distance déterminée entre deux chiffres correspond en général à une différence déterminée entre deux phénomènes ou deux degrés du même phénomène : ainsi, sur un thermomètre une distance déterminée entre deux chiffres de la graduation correspond à une différence déterminée entre deux températures. De là ce fait que les mots *distance* et *différence* (*Abstand, Verschiedenheit*) sont parfois synonymes.

Plus et moins ont souvent aussi l'occasion de s'associer; deux personnes, deux objets que nous apercevons l'un à côté de l'autre sont généralement de dimensions inégales; or, nous pouvons tantôt percevoir le plus grand comme *plus* grand que l'autre, tantôt percevoir le plus petit comme *moins* grand.

Dissociation de la grandeur et des autres propriétés de la sensation. — Il est remarquable que dans une sensation nous puissions distinguer la qualité, l'intensité, la durée et parfois d'autres pro-

priétés encore. Mais c'est là un fait devant lequel on doit s'incliner, si surprenant qu'il puisse paraître. Lorsque nous mélangeons, au moyen d'un disque tournant ou autrement, deux couleurs différentes, nous obtenons une couleur résultante dans laquelle il est souvent impossible, au contraire, de reconnaître les deux couleurs composantes.

Cette dissociation de la grandeur et des autres propriétés de la sensation n'est d'ailleurs pas toujours également facile. Elle est surtout facile lorsque la grandeur peut se modifier sans qu'il en résulte des changements considérables de la sensation tout entière. Tel est le cas lorsqu'un son croît ou décroît en intensité, tandis que sa hauteur reste constante. Si, en même temps qu'un changement d'intensité, il se produit nécessairement un changement qualitatif, ou qui puisse être considéré comme tel, de la sensation, alors nous dissocions difficilement l'intensité et la qualité : par exemple, dans le cas du blanc et du gris, certains éprouveront peut-être l'impression de deux couleurs différentes plutôt que d'une même couleur plus intense lorsqu'il s'agit du blanc que lorsqu'il s'agit du gris.

Si, lorsque nous mélangeons deux couleurs, la couleur résultante ressemblait toujours aux couleurs composantes, il se produirait donc aussi sans doute une certaine dissociation de ces couleurs, lorsque nous observerions la couleur produite par leur mélange. C'est d'ailleurs en fait ce qu'on constate lorsque l'une des couleurs composantes est le blanc : si nous diminuons peu à peu, en y ajoutant une quantité croissante de blanc, la saturation d'un certain rouge, la couleur résultante nous paraîtra toujours ressembler à la fois au rouge et au blanc, du moins tant que la quantité de blanc ne dépassera pas une certaine limite; de même, un certain bleu, mélangé de blanc, ressemblera aussi toujours au bleu et au blanc, et par conséquent à un rouge mélangé de blanc; et nous arriverons ainsi à dissocier en général dans les couleurs la saturation du ton : une couleur nous paraîtra bleue, rouge, etc., et, en même temps, plus ou moins pâle, c'est-à-dire blanche.

Comparaison des grandeurs. — Considérons d'abord des sensations d'un même sens. La comparaison des grandeurs est facile quand les qualités des sensations sont les mêmes : nous comparons facilement les intensités de deux lumières de même couleur. Il s'agit alors en réalité simplement de degrés d'une même grandeur.

Lorsque les qualités des sensations (il s'agit toujours, par hypothèse, d'un même sens) sont différentes, la comparaison est facile pour certaines grandeurs et difficile pour d'autres. Elle est généralement assez facile et même parfois très facile pour l'étendue, elle est toujours facile pour la durée : ainsi, nous comparons aisément la longueur d'une ligne droite rouge et celle d'une ligne droite bleue; nous comparons très facilement la durée de deux lumières, quelles que soient leurs couleurs. Toutefois, les différences de direction, de forme des lignes dont nous voulons comparer les longueurs rendent la comparaison plus ou moins difficile : ainsi, nous comparons moins facilement une droite verticale et une droite horizontale que deux droites verticales ou horizontales l'une et l'autre; il est difficile de comparer les longueurs d'une ligne droite et d'une ligne courbe; il l'est également de comparer les surfaces de deux figures différentes comme un triangle et un cercle.

Il est difficile de comparer les intensités de sensations qui diffèrent qualitativement : la photométrie hétérochrome est, comme on sait, quand on emploie les méthodes de photométrie ordinaires, peu précise.

Comment peut-on s'expliquer qu'il soit ainsi très facile de comparer certaines grandeurs lorsque les qualités des sensations sont différentes et difficile de comparer certaines autres? Pourquoi, par exemple, comparons-nous facilement les longueurs d'une ligne droite bleue et d'une ligne droite rouge et difficilement les intensités d'une lumière bleue et d'une lumière rouge?

Il semble que la seule explication possible, si c'en est une, de cette différence, soit la suivante : les longueurs bleue et rouge considérées sont, en tant que longueurs, malgré la différence des couleurs, des sensations de même nature, tandis que les intensités bleue et rouge sont, même simplement en tant qu'intensités, des phénomènes psychologiques de nature différente, non comparables. Les longueurs se rattachent aux signes locaux; or, un point déterminé de la rétine, comme un point déterminé de la peau, a toujours pour la conscience le même signe local, quelle que soit la qualité de la sensation produite par l'excitation de ce point. Mais, de même que la qualité de la sensation peut varier, sinon pour un même point excité, du moins, pour des points très voisins et dont les signes locaux peuvent être considérés comme

identiques, de même l'intensité peut être un phénomène psychologique susceptible de différer suivant les points impressionnés. Il est très important, d'ailleurs, pratiquement, pour la perception de la position des objets et la précision de nos mouvements par rapport à eux, que chaque point de la rétine ou de la peau ait un signe local stable, tandis qu'il l'est peu que la sensation d'intensité soit de même nature pour une lumière rouge et une lumière bleue.

Considérons maintenant des sensations de divers sens.

Nous pouvons comparer très facilement des durées, même lorsque nous avons affaire à de telles sensations : ainsi, nous comparerons aisément et avec une grande précision la durée d'un son et celle d'une lumière. Nous avons, dans ce cas, l'impression nette que la nature de la sensation de durée est la même soit qu'il s'agisse du son ou de la lumière. J'ai expliqué ailleurs comment, en effet, quand nous cherchons à percevoir avec précision la durée de phénomènes quelconques, nous faisons attention (tel est du moins le cas chez beaucoup de personnes) à celle de sensations qui se produisent du côté des organes respiratoires ou vocaux et qui sont les mêmes, soit qu'elles accompagnent des phénomènes visuels ou des phénomènes auditifs ou n'importe quelle espèce de phénomènes.

On constaterait aussi parfois qu'il est facile de comparer les grandeurs spatiales de sensations de sens différents : par exemple, on peut comparer une longueur tactile et une longueur visuelle. Il ne s'ensuit pas que l'espace tactile et l'espace visuel primitifs soient essentiellement de même nature. La possibilité de la comparaison s'explique aisément par l'association étroite qui se produit dans notre expérience entre les deux espaces.

Nous ne pouvons, en somme, considérer comme de même nature et comme immédiatement comparables qu'un petit nombre de grandeurs.

Il reste à expliquer ce fait que, pourtant, quelque comparaison a lieu entre les intensités hétérochromes, entre les intensités lumineuses et les intensités acoustiques, tactiles, etc., puisque nous leur donnons le même nom d'intensités, et même entre toutes les grandeurs quelconques, nombres, étendues, durées, intensités, etc., puisque nous les appelons quelquefois toutes des grandeurs et que

nous leur appliquons certains déterminatifs communs tels qu'*un peu, très, plus, moins*, etc.

D'après ce qui précède, on ne peut songer à expliquer la possibilité d'une telle comparaison par quelque ressemblance qui existerait entre les diverses grandeurs citées; une durée, par exemple, ne ressemble nullement à une intensité.

La comparaison qui semble avoir lieu entre ces grandeurs ne peut s'expliquer, semble-t-il, que de deux manières. On peut faire cette première supposition qu'une espèce déterminée de grandeur est associée à toutes les autres, éprouvant des changements déterminés lorsque celles-ci en éprouvent elles-mêmes, et que, quand nous croyons comparer entre elles deux grandeurs d'espèces différentes, nous comparons en réalité, grâce à cette association, des grandeurs de même espèce. Mais cette explication est difficile à maintenir, car nous ne pouvons constater qu'une espèce déterminée de grandeur s'associe régulièrement à toutes les autres; à moins qu'on ne veuille soutenir que les diverses espèces de grandeurs excitent semblablement l'attention ou d'autres facultés.

Une autre explication, qui paraît la plus vraisemblable, est la suivante : des associations s'établissent non pas entre une espèce de grandeur et toutes les autres, mais du moins entre certaines et cela suffit pour nous amener peu à peu à donner à certaines et même à toutes le même nom et à éprouver l'illusion que des espèces, en réalité très différentes, de grandeurs, présentent quelque ressemblance. Nous avons déjà vu comment les intensités des sons vocaux et celles des efforts nécessaires pour émettre ces sons s'associent : il en résulte que ces intensités, bien que réellement de nature différente, peuvent nous sembler de même nature et que nous pouvons leur donner le même nom d'intensités. D'autre part, souvent des efforts d'intensité croissante se produiront lorsque nous voudrons soulever des poids de volumes croissants; nous serons conduits ainsi à associer aussi des intensités d'efforts et des volumes, c'est-à-dire des grandeurs spatiales. Des longueurs s'associeront à leur tour à des durées, des nombres à des longueurs, à des durées, à des poids, etc.

On pourrait prétendre qu'il existe une certaine ressemblance primitive entre toutes les espèces de grandeurs, puisque toutes sont susceptibles de peu ou de très, de plus ou de moins, etc. Cela

reviendrait à affirmer que *peu* ou *très*, *plus* ou *moins* ont le même sens, désignent le même phénomène psychologique, quelle que soit l'espèce de grandeur considérée. Or, en est-il ainsi réellement? C'est ce qu'il paraît impossible d'admettre. *Peu*, *très* désignent des degrés de grandeurs; or, si, d'une manière générale, une durée, par exemple, diffère d'une intensité, comment admettre qu'une très longue durée puisse ressembler à une très grande intensité? Si les phénomènes psychologiques désignés par *plus* ou *moins* étaient à leur tour de même nature, quelles que fussent les espèces de grandeurs considérées, il s'ensuivrait que nous devrions pouvoir comparer deux plus, deux moins se rapportant l'un à des durées, l'autre à des intensités acoustiques, par exemple, et que, à l'occasion, nous devrions pouvoir trouver qu'une certaine différence entre deux durées est égale à une différence déterminée entre deux intensités acoustiques: or, cela est impossible. La comparaison de deux plus, de deux moins se rapportant à des espèces différentes de grandeurs n'est dans quelque mesure possible que lorsque nous avons affaire à des grandeurs ordinairement associées; par exemple, il n'est pas absurde d'essayer de réaliser deux efforts successifs qui diffèrent l'un de l'autre comme deux sons vocaux déterminés de même hauteur, mais d'intensités différentes.

Peu, *très*, *plus*, *moins* n'est donc qu'en apparence le même sens pour toutes les espèces de grandeurs. C'est simplement encore parce que certains changements se produisant dans un sens déterminé pour une espèce de grandeur s'associent à des changements se produisant également dans un sens déterminé pour une ou plusieurs autres espèces de grandeurs que nous arrivons à croire que ces divers changements se ressemblent et que nous leur donnons le même nom d'accroissement ou de diminution, de changements en plus ou en moins. Soient, par exemple, une sensation de poids et une sensation de volume; nous tenons à la main un vase et dans ce vase quelqu'un verse progressivement de l'eau : la sensation de poids change peu à peu dans un sens déterminé (ce qui veut dire que les changements successivement sentis se ressemblent); en même temps, le volume de l'eau change aussi dans le vase, et les changements de volume que nous percevons sont aussi de même sens; il se produit donc dans notre esprit une association entre les changements de poids et les changements de volume, et,

bien que ces changements soient psychologiquement des phénomènes de nature différente, nous arrivons à éprouver l'illusion qu'ils se ressemblent, à donner aux uns comme aux autres le même nom d'accroissements ou de changements en plus. On peut comparer ce qui se passe en général pour les phénomènes que nous appelons *accroissements* ou *diminutions*, *plus* ou *moins* à ce qui arrive dans le cas particulier de la température : nous disons qu'elle *monte*, employant le même mot *monter* pour l'accroissement de chaleur et pour l'accroissement de longueur de la colonne liquide du thermomètre, bien qu'à proprement parler seule la colonne liquide monte.

L'association fréquente dans notre expérience entre des grandeurs d'espèces différentes et entre des changements de sens déterminé de ces grandeurs explique le fait que les physiciens, lorsqu'ils ne peuvent *mesurer* facilement une certaine espèce de grandeur, en mesurent quelque autre qui lui est d'ordinaire associée et qui est plus facilement mesurable, croyant ainsi mesurer indirectement la première : ainsi, un physicien ne mesure pas directement le poids, c'est-à-dire la sensation spécifique de poids; il mesure d'autres grandeurs associées à cette sensation. Quelqu'un qui serait privé de la faculté de sentir les poids pourrait, en effet, à la rigueur, effectuer des mesures de poids telles que celles des physiciens.

De même que nous pouvons donner à toutes les grandeurs le même nom, nous pouvons les représenter toutes par l'une d'entre elles. Ainsi, des lignes droites de longueurs diverses pourraient nous servir à représenter tous les degrés possibles d'une grandeur quelconque.

Grandeurs mesurables (quantités). — Mesurer, au sens le plus simple du mot, consiste à diviser une grandeur en parties égales, à percevoir l'égalité de ces parties et à en faire la somme. Par exemple, nous divisons une ligne droite en dix parties égales, nous percevons que ces parties sont égales entre elles, nous faisons la somme de ces parties et nous disons, appelant *mètre*, par exemple, l'une de ces parties, que la ligne a une longueur de 10 mètres. La mesure suppose donc le nombre et, de plus, l'égalité des parties nombrées. Numéroter, compter simplement, ce n'est donc pas encore mesurer : ainsi, nous ne mesurons pas lorsque nous numérotons les chapitres d'un livre, les maisons d'une rue, ni lorsque

nous comptons un certain nombre d'objets plus ou moins différents, par exemple les arbres d'un jardin.

Deux espèces de grandeurs sont immédiatement divisibles en parties égales et dont l'égalité se perçoit facilement : ce sont l'étendue et la durée. Nous pourrons, par exemple, diviser une durée en parties égales par le moyen des battements d'un métronome ou des oscillations d'un pendule, et percevoir l'égalité de ces parties.

Souvent, nous ne divisons pas la grandeur à mesurer, alors même qu'elle pourrait être facilement divisée, et nous nous bornons à percevoir l'égalité de cette grandeur et d'une autre que nous lui juxtaposons et qui, elle, est divisée. Par exemple, nous comparons la longueur d'une ligne à celle d'un mètre ou d'une partie de mètre que nous lui juxtaposons et nous constatons que cette longueur est égale à 50 des centimètres inscrits sur le mètre. La mesure de la longueur, dans des cas tels que le précédent, ressemble à celles des intensités lumineuses, des poids, telles qu'on les effectue d'ordinaire, en comparant le phénomène à mesurer à un autre divisé qu'on tâche de rendre égal au premier.

Certaines grandeurs ne peuvent être immédiatement divisées : ainsi, nous ne pouvons diviser une intensité lumineuse donnée. On mesure pourtant les intensités lumineuses. Pour cela, on emploie l'artifice suivant ou quelque autre qui en dérive : on rend égal à l'éclairement à mesurer un autre éclairement produit par un groupe de sources lumineuses égales entre elles, dont on peut faire varier le nombre. On constate ainsi, par exemple, que la source lumineuse dont il s'agit de mesurer l'intensité produit le même éclairement que 4 bougies; on l'a mesurée alors en bougies.

La mesure des poids se fait à peu près de la même manière que celle des intensités lumineuses. Les deux plateaux d'une balance peuvent être comparés aux deux écrans d'un photomètre : il s'agit, dans le cas des poids, d'amener les deux plateaux à la même hauteur au-dessus du sol, dans un même plan horizontal, comme dans le cas d'une détermination photométrique il s'agit de rendre égaux les éclairements des deux écrans. L'objet à peser, non divisé, est placé sur l'un des plateaux, le poids divisé est placé sur l'autre. Il y a, toutefois, une différence intéressante à signaler entre la méthode de mesure des intensités lumineuses et celle des poids :

dans le cas des intensités lumineuses, le sens qui nous fait percevoir la lumière joue un rôle essentiel, tandis que dans le cas des poids, nos sensations de poids n'interviennent pas. Mais il serait facile de procéder exactement pour le poids comme pour la lumière, c'est-à-dire de mesurer un poids en comparant les sensations de poids causées d'une part par ce poids, d'autre part par un nombre variable de poids égaux; la mesure du poids serait simplement moins précise avec cette méthode qu'avec les méthodes ordinaires.

Le thermomètre, malgré son nom, ne mesure pas à proprement parler la température. Le zéro de la graduation, en effet, ne correspond pas à une température nulle. Supposons qu'on veuille construire un instrument de mesure du poids d'après le principe sur lequel repose la construction des thermomètres : on suspendrait, par exemple, à un fil élastique successivement deux objets définis de poids très différents, que nous supposerons égaux à 1 kg. et à 10 kg.; les points atteints par l'extrémité libre du fil seraient marqués respectivement 0 et 100, et on diviserait la longueur comprise entre 0 et 100 en 100 parties égales; on pourrait alors constater que tels objets divers suspendus à leur tour au fil amènent l'extrémité du fil aux divisions 10, 20, etc.; mais on ne pourrait prétendre avoir mesuré ainsi les poids de ces objets ni conclure que le poids correspondant à la division 20 est double du poids correspondant à la division 10. Supposons que l'allongement du fil soit proportionnel au poids, que 1 kg. allonge le fil de 1 cm. et 10 kg., par conséquent, de 10 cm.; la 20e division de l'échelle correspondrait à un poids de 2,8 kg. et la 10e à un poids de 1,9 kg. et non pas à celui de 1,4.

Certains psychophysiciens ont proposé une méthode de mesure qui pourrait s'appliquer à n'importe quelle espèce de grandeur. Cette méthode consiste à mesurer le degré d'une sensation par le nombre des différences juste perceptibles par lesquelles on doit passer, en partant du minimum perceptible, pour atteindre le degré considéré; les différences juste perceptibles sont supposées égales. Les psychophysiciens en cause croient observer ainsi les règles fondamentales de la mesure : division de la grandeur à mesurer, égalité des parties obtenues par cette division. On peut contester et on a contesté que les différences juste perceptibles soient perçues comme égales. Mais supposons qu'elles le soient;

nous pouvons alors mesurer un éclairement, par exemple, de deux manières, soit à la façon des physiciens, soit en nous servant de cette nouvelle méthode ; les résultats des deux mesures, comme on sait, ne concorderont pas : un éclairement double d'un autre pour le physicien ne le sera pas pour le psychophysicien.

Une autre méthode intéressante, mais, comme la précédente, peu précise, a été appliquée par certains psychophysiciens simplement à la grandeur des différences. Il s'agit ici de différences plus que perceptibles. Supposons, par exemple, deux intensités lumineuses différentes A et C : nous pouvons, disent-ils, déterminer une troisième intensité B, intermédiaire entre A et C, qui nous paraisse différer également de A et de C : nous aurons ainsi divisé, en quelque sorte, la différence entre A et C en deux parties égales et nous pourrons dire que cette différence est double de celle qui existe entre A et C ou entre B et C.

Une objection fondamentale qu'on peut adresser à cette deuxième méthode est la suivante : de quelle égalité s'agit-il ici? Est-ce d'une égalité telle que celle des différences qui existent entre 10 et 12 d'une part, 20 et 22 d'autre part, ou d'une égalité de rapports, comme celle qui existe entre 10/20 et 20/40? Proposons à quelqu'un l'expérience suivante : demandons-lui, étant données 3 lignes droites longues l'une de 2 cm., la seconde de 4 cm., et la troisième de 10 cm., d'en tracer une quatrième qui diffère autant de la troisième que la seconde diffère de la première, il pourra se sentir fort embarrassé, ne sachant s'il doit tracer une quatrième ligne de 12 cm. ou de 20. Il importe donc, si l'on veut se servir de la méthode précédente, de préciser d'abord de quelle égalité il s'agit.

Conclusion. — On voit, par ce qui précède, que de nombreux problèmes psychologiques se posent relativement à la perception des grandeurs. Quelques-uns n'ont encore été que peu étudiés et pourraient aisément faire l'objet de recherches expérimentales.

Une conclusion qui s'impose, c'est que les phénomènes qu'on réunit sous le nom de grandeurs sont, en général, qualitativement différents, irréductibles entre eux, comme le peuvent être des couleurs très différentes, que l'on appelle aussi toutes, pourtant, des couleurs. Le vulgaire, d'ailleurs, distingue lui-même des intensités, des longueurs spatiales, des durées, etc., plutôt qu'il ne

met ensemble, comme s'ils étaient de même nature, les phénomènes précédents, en leur donnant un nom commun.

Si la plupart des grandeurs sont, en réalité, des phénomènes psychologiques d'espèces différentes, il s'ensuit que, lorsque nous donnons à certaines le même nom, c'est par une association d'idées comparable à celle qui nous fait appeler *bouteille*, par exemple, un certain vase et le liquide qu'il contient. En fait, on constate aisément que beaucoup de grandeurs très différentes, des durées et des étendues, des nombres et des intensités, etc., s'accompagnent souvent dans notre expérience, et, par conséquent, doivent s'associer dans notre esprit. Si nous avions l'habitude de représenter un certain nombre de grandeurs par des lignes verticales divisées en degrés correspondant aux degrés de ces grandeurs, nous les qualifierions problablement toutes de basses ou de hautes; nous dirions, par exemple, d'une intensité qu'elle est basse ou haute, comme nous le disons d'une température; et il pourrait nous sembler que la hauteur est une propriété commune à toutes ces grandeurs.

B. Bourdon.

L'AUTORITÉ[1]

Voici un livre qui semble avoir fait quelque bruit en Amérique, et dont je n'aborde pas l'étude sans appréhension. De la personne de l'auteur je ne sais que ce qu'il dit ou laisse paraître de lui-même dans ce volume. D'origine hollandaise, selon toute apparence, il est, si je ne me trompe, pasteur ou ministre de l'Église évangélique. Il est venu en France, et, à Saint-Étienne-du-Mont, il a éprouvé, peut-être à l'exemple de Tyrrell et par une sorte de suggestion, l'impression religieuse la plus forte que lui ait causée aucune église catholique; les autres, même les plus belles, les plus célèbres, lui ont fait l'effet de monuments publics mis à la disposition du clergé. Ce voyage n'a pas modifié la mauvaise opinion qu'il avait déjà des Français, et dont il ne fait pas mystère. On en verra ici des preuves. Il est d'ailleurs assez malaisé de discerner ce qu'il leur reproche, suivant les cas, avec le plus d'âpreté, ou d'être catholiques ou d'être révolutionnaires. Avant d'aborder le grand sujet qu'il traite sous ce titre : *Autorité*, il avait publié d'autres ouvrages dont les principaux sont : *La croyance à un Dieu personnel*, *L'autorité de la force et du droit*, et *La philosophie américaine du pragmatisme*. Ils forment une introduction à celui qui nous occupe et dans lequel l'auteur essaie de se mesurer avec un des problèmes les plus dignes d'attention par leur importance aussi bien que par la difficulté de les résoudre. Il en a assez indiqué l'intention par cette fière épigraphe : « Sans l'autorité — norme objective de la vérité et de la valeur, — et sans la foi — c'est-à-dire sans la confiance en notre règle immédiate, — nous ne pourrions bien vivre notre vie. N'est-il donc pas étrange que ceux qui sont les esclaves volontaires des idoles du jour réclament leur affranchissement de toute contrainte et se récrient contre toute autorité légitime? » Mais son œuvre, tout

1. A. v. C. P. Huizinga, *Authority. The function of authority in life and its relation to legalism in ethics and religion*. Boston, Sherman, French and Company, 1911, 1 vol. in-8°, 270 p.

élevée qu'elle soit, semble avoir gardé quelque chose de sectaire, comme un pamphlet, à moins qu'on y voie la marque de quelque découragement secret.

Au fond la question se ramène à savoir si la philosophie pure ne s'est pas montrée jusqu'à présent impuissante à découvrir le fondement de l'autorité et de l'obligation. C'était déjà l'avis de Puffendorf, et Leibniz le condamna, alors que l'auteur des *Devoirs de l'homme et du citoyen* n'était plus là pour le défendre. « La règle des mouvements et de la conduite des hommes, avait-il dit, est ce qu'on appelle Loi, et je la définis une Volonté ou une Ordonnance d'un supérieur, par laquelle il impose à ceux qui dépendent de lui une obligation indispensable d'agir d'une certaine manière qu'il leur prescrit » (livre I, chap. II, § 2). Peu de temps après que dans son *Histoire de la philosophie morale et politique* Paul Janet eut donné raison à Leibniz, Hatzfeld prenait devant de simples rhétoriciens le parti de Puffendorf, et ses arguments, j'en suis sûr, sont restés longtemps gravés dans leur mémoire. Si l'idée du bien, disait-il, telle que la raison nous la fournit, est le fondement du devoir, tout ce qui est compris dans cette idée est obligatoire. Mais il n'en est point ainsi. Les actions saintes, héroïques, ne sont pas obligatoires. Y a-t-il des degrés dans l'obligation? C'est déjà difficile à admettre, et il faudrait alors que l'obligation fût proportionnée à la bonté de l'action : or c'est le contraire qui est vrai. D'autre part, la raison qui nous présente l'idée du bien comme obligatoire, n'explique pas ce caractère d'obligation. Aucune autre idée de la raison ne le possède. En tant qu'idée, l'idée du bien ne peut nous faire que l'effet d'un théorème, sans action sur la conduite. L'histoire de la philosophie nous fait assez voir qu'on n'a pas découvert le moyen de définir strictement l'obligation. La révélation est donc rendue nécessaire par cette impuissance de la philosophie. Leibniz objectait, il est vrai, que si l'obligation résulte de l'action exercée par une volonté supérieure sur une volonté inférieure, l'idée du bien est arbitraire : le mal peut devenir le bien et le bien le mal, au gré de cette volonté. Mais l'idée du bien existe dans l'intelligence divine, et, dans cette idée, Dieu détermine ce qui est à la portée de la nature humaine, ce qui sera obligatoire. Le reste est facultatif et, ajoutons-le, méritoire d'autant plus. — Ce n'est pas encore le moment de nous prononcer pour l'une ou l'autre des deux opinions

en présence. Mais il m'a paru intéressant de rappeler ici la thèse d'un des esprits les plus précis et les plus pénétrants dont j'ai gardé, avec une sorte de culte, le souvenir.

Sans mentionner une seule fois Puffendorf, c'est aussi sa doctrine que M. Huizinga professe. Ici, il est vrai, il s'agit essentiellement d'une œuvre de propagande religieuse. L'autorité légitime, par excellence, celle qui a sa garantie en elle-même et sur laquelle sont fondées toutes les autres, ne peut être que celle de Dieu, ou mieux encore du Rédempteur, de Jésus-Christ, celle que les Livres saints nous ont révélée et en laquelle nous devons croire. Mais on n'arrive que par degrés à la conclusion que je viens ainsi de résumer et vers laquelle nous acheminent tous les détails de ce livre. La première partie en est consacrée à l'examen des différentes formes de l'autorité telles qu'elles se révèlent du point de vue de la psychologie et de la sociologie. Elle aboutit à cette constatation que le fait seul de reconnaître ces formes diverses d'autorité implique déjà, en un certain sens, l'existence et la pratique de la foi. Dans la seconde partie, on trouve la suite des arguments empruntés à la métaphysique et à la théologie. Ce sont eux qui fondent en réalité la valeur de toute autorité légitime. La psychologie et la sociologie les supposaient déjà, ou plutôt les faisaient, si l'on peut ainsi parler, désirer. A y regarder de près, cependant, cette division est peut-être plus artificielle que rigoureuse. Il serait assez difficile, si on voulait la suivre, de donner une analyse exacte de l'ensemble : on le trouve bientôt un peu confus, et si l'on prend au hasard tel ou tel chapitre, on hésite à dire s'il appartient à la première ou à la seconde partie. Ce qui ajoute encore à ce défaut de clarté, c'est l'excès des citations polyglottes dont ce volume est rempli. M. Huizinga s'en excuse, imparfaitement, dans sa préface : « Ce sont des illustrations, dit-il, plutôt que des autorités. » Elles ont l'inconvénient de noyer, en quelque sorte, la pensée qui nous intéresse le plus ici, celle de l'auteur lui-même, et elles sont empruntées, pour la plupart, à des écrivains qui nous sont, qui me sont du moins parfaitement inconnus. Et parmi les noms français que nous connaissons bien, quelques-uns sont estropiés. Les références non plus ne sont pas toujours exactes [1].

1. J'ai vainement cherché, par exemple, dans le livre de Stuart Mill sur *La Liberté*, une allusion hostile à la conversion de Newman.

Un des problèmes essentiels dans un pareil ouvrage est celui de concilier la liberté et l'autorité, la loi et l'individualisme : « C'est l'esprit sociologique de notre recherche. » Les catholiques reprochent volontiers aux protestants un excès d'individualisme. Ce reproche, dit M. Huizinga, n'atteint pas le protestantisme évangélique. On y trouve plus qu'ailleurs, en effet, le souci de rétablir entre les fidèles une communauté d'opinion, et si l'on se reporte à l'*Exposition*, trop oubliée aujourd'hui, *de la doctrine de l'Église catholique*, par Bossuet, on y voit combien ce souci déjà préoccupait les promoteurs de la Réforme. Mais la Réforme était avant tout, et elle l'est encore, une réaction contre les abus réels ou supposés de l'autorité. Puffendorf était lui-même, avec son traducteur Barbeyrac, l'un de ceux que ces abus avaient le plus révoltés, et il déplorait cependant les maux que le schisme avait entraînés à sa suite. La tâche que se propose aujourd'hui M. Huizinga, de rétablir dans toute sa force le principe d'autorité et de faire cependant à l'individu sa part, est des plus délicates. Il n'a pas assez d'éloges pour Luther (p. 69 sq.) qui, même en face de la plus auguste assemblée où se confondaient l'autorité ecclésiastique et le pouvoir civil, appuyé sur l'intime conviction de sa conscience, ne craignit pas d'affronter l'opprobre et les risques de l'hérésie, et se mit au nombre des héros dont se glorifie l'humanité. Comment rêver ensuite cette communion des esprits que suppose toute religion? Ne firent-ils pas mieux, ces humanistes français du XVIe siècle, qui auraient approuvé toutes les critiques dirigées contre les mœurs, mais déploraient qu'on eût porté la main sur la doctrine!

Peut-être trouverait-on ici quelque regret analogue. Personne n'a mieux parlé, en termes généraux, de la religion. « Elle n'est pas un épiphénomène de la vie sociale. Elle est plutôt, comme la morale, et mieux encore, le ciment et le contrôle de la vie sociale. » Elle a sa raison d'être dans cette conscience ontologique, dont Ladd prétend que nous sommes doués, dans cette prédominance du cœur sur le jugement, que saint Thomas reconnaissait, alors qu'il définissait la conscience : une disposition à réaliser la loi naturelle, et dont Fichte n'était pas éloigné, quand il voyait dans la volonté le sentiment de l'activité en nous d'un des pouvoirs de la la Nature. Et la foi naît en nous par une grâce spéciale, dirait un catholique, de la nécessité, dit-on ailleurs, de reconnaître une

norme objective : elle consiste dans le fait de reconnaître « la vérité de Dieu ». La religion, suivant la définition d'Eucken, a pour domaine la réalité d'un autre monde, par delà celui que nous connaissons par les sens. En matière religieuse, à plus forte raison encore qu'en toute autre matière, l'autorité s'admet et ne se prouve pas. Le christianisme est dans l'histoire ce que les éléments *a priori* sont dans l'expérience individuelle qui ne les discute pas. Helmholtz y souscrivait en formulant ce conseil qui rappelle Pascal : « Aie confiance, et agis ». Bain l'approuvait.

On conçoit, sans doute, que le plus grand nombre fasse sienne la première maxime de Descartes, qui était, suivant ses propres expressions, « d'obéir aux lois et aux coutumes de mon pays, retenant constamment la religion en laquelle Dieu m'a fait la grâce d'être instruit dès mon enfance... » Balfour, dans ses *Fondements de la foi religieuse*, a insisté sur la *particularité* de la philosophie, sur ce qu'il appelle « les climats philosophiques ». L'autorité et l'exemple mènent le monde. Schopenhauer a fait une remarque plus juste qu'originale en disant que c'est le privilège du petit nombre de juger par soi-même. Dans une curieuse vie d'Abélard, écrite au XVIIIe siècle, Dom Gervaise, abbé de la Trappe, ne craignait pas de dire : « Un peuple animé par un esprit de religion faux ou véritable est incapable de raison ». Le mot *animé* doit être pris, je suppose, dans toute sa force. N'est-il pas nécessaire de contenir le peuple dans de justes limites lorsqu'il s'agit de questions qu'il lui est difficile de juger par lui-même? Où l'autorité serait-elle plus légitime? Elle se réserve de proclamer inspirées les saintes Écritures elles-mêmes, et c'est sur cette décision que repose leur canonicité. M. Huizinga convient que « le pilote avec sa carte et son compas est nécessaire à ma barque ballottée par la tempête ». Il dit encore : « Le plomb de mon intelligence individuelle peut-il sonder la profondeur de l'océan de la vie? » Comment concilier cette défiance à l'égard de nos lumières personnelles avec cette doctrine que la Bible est par elle-même le livre inspiré auquel nous devons recourir, moins comme à un recueil de pièces justificatives, que comme au seul prédicateur capable de nous instruire? Il n'hésite pas à nous rappeler le célèbre dilemme du cardinal Gibbons : « Voyons si une Bible infaillible peut vous suffire. Ou bien vous êtes assuré d'une manière infaillible que

votre interprétation de la Bible est correcte, ou vous ne l'êtes pas. Si vous êtes assuré d'une manière infaillible, vous vous attribuez à vous-même, et évidemment à tout lecteur des Écritures, une infaillibilité personnelle que vous refusez au pape, et que nous ne revendiquons que pour lui. Vous faites de chacun son propre pape. Si vous n'êtes pas infailliblement certain que vous comprenez le vrai sens de toute la Bible — et c'est un privilège auquel vous ne prétendez pas, — alors, je vous le demande, à quoi vous sert l'infaillibilité objective de la Bible sans un interprète infaillible! » Il ne réfute pas cet argument. Il y voit simplement une nouvelle preuve de cette impuissance à reconnaître l'utilité de savoir se décider par soi-même, et à donner comme individu son avis. Vérité, moralité, religion, art, idéal doivent être nôtres pour avoir quelque valeur, et cette affirmation protestante d'individualisme est, dit-il, bien exprimée dans ces paroles d'un critique cité par M. Fouillée : « Un éminent critique a dit que le protestantisme était la protestation de l'individu contre le caractère social du catholicisme. Ce n'est certainement pas là une définition complète et adéquate de la Réforme, mais on peut accorder que la Réforme a été une révolte de l'individualisme, ou mieux encore une juste exaltation de la conscience individuelle, de la foi individuelle, de la religion individuelle, étouffées jusque-là sous les formes, les œuvres et l'organisation collective du catholicisme. »

C'est toujours la difficile question à laquelle nous nous sommes heurtés dès le début, et nous n'avons pas fait un pas. Que faut-il craindre le plus, quand il s'agit de religion, ou des excès de l'individualisme, ou d'une excessive pression de l'autorité religieuse sur l'individu? Dans le premier cas, la société religieuse tend à se dissoudre, et nous voyons M. Huizinga, qui fait un livre pour remédier, s'il est possible, à l'affaiblissement de l'autorité, parler lui-même, comme d'un idéal, de l'âme solitaire, pour laquelle l'intérêt suprême est de se représenter le devoir comme une affaire entre elle et Dieu, non pas au sens kantien, « *comme si* Dieu agissait sur elle, mais *parce qu'il* agit, en effet ». Et il cite à l'appui ces vers de Rückert que j'essaie de traduire : « Tout homme a sous les yeux l'image de ce qu'il doit être; tant qu'il ne l'est pas, il ne connaît pas le repos. » C'est là de la philosophie ou de la morale. L'intervention de Dieu n'en fait pas, au sens ordinaire du mot, de la reli-

gion. La pression, d'autre part, exercée par l'autorité religieuse est-elle excessive? Le for intérieur est hors de ses atteintes. Que craint-on l'étouffement produit par une organisation collective? S'il n'y a pas deux feuilles d'arbre identiques, c'est une banalité, encore moins y a-t-il deux âmes pareilles au point de se confondre, et le protestantisme, si l'on peut ainsi dire, est assez actuel et présent dans les âmes les plus catholiques pour qu'il soit nécessaire de le manifester au dehors, d'en faire une réalité dont le résultat serait de relâcher, sans profit appréciable, l'accord et l'union possibles des âmes. Il y a, en effet, des formules de dogmes sur lesquelles on s'entend assez pour que la société religieuse subsiste avec tous ses avantages. Sans doute, d'autres temps, d'autres mœurs! L'inquisition a disparu. Un peu plus tôt, un peu plus tard, elle devait disparaître. Toute religion est nécessairement mêlée d'éléments humains qui en sont comme le poids mort, dont elle peut s'alléger par degrés, sans s'en affranchir tout à fait. Ici, comme ailleurs, il est imprudent d'être trop pressé d'atteindre à la perfection.

Si une religion est avant tout une société, elle suppose une organisation, celle d'un clergé, pour employer l'expression ordinaire; les membres de ce clergé sont les dépositaires des traditions, de la loi, et ils sont considérés, du moins dans l'Église catholique, comme les représentants mêmes de Dieu. Or, c'est un dogme commun à toutes les communions *chrétiennes*, comme ce mot l'indique, que la divinité du Christ, Médiateur entre son Père et les hommes et Rédempteur. Nous n'avons pas à le discuter ici; c'est une simple constatation. N'est-ce pas une raison de penser que l'organisation du catholicisme est supérieure à celle des autres Églises, dont les ministres, quelle que soit, quand il en existe une entre eux, leur hiérarchie, sont des hommes *comme les autres*[1]?

Du moment où l'on croit à un intermédiaire entre Dieu et l'humanité, rien n'empêche d'admettre la possibilité d'un nombre illimité d'autres intermédiaires; c'est même une nécessité, et c'est en même temps un devoir, si ces intermédiaires ont été établis, comme le font voir des textes assez clairs, par le Médiateur, par le Rédempteur lui-même. Rien ne donne mieux l'idée d'une société perpé-

1. V. Renouvier, *Uchronie*.

tuelle, qui se renouvelle constamment sous la même autorité, rien n'est plus propre à entretenir la confiance des fidèles, des laïques, dans l'œuvre commune du salut. A ce sujet précisément, M. Huizinga se récrie : « L'autorité de la Bible, dit-il, subordonnée à un prêtre inspiré? Mais un prêtre est donc un autre Christ! » A combien de passages des saintes Écritures ne pourrions-nous pas le renvoyer, pour lui rappeler que, par une suite ininterrompue d'ordinations à divers degrés, des pouvoirs, de divers degrés eux aussi, ont été transmis jusqu'à nous, et faudrait-il lui répéter ce qu'il reconnaissait lui-même de l'impossibilité où nous sommes pour la plupart de résoudre par nos propres lumières certaines questions? Sans contester l'autorité d'un livre comme la Bible, pour l'interpréter n'avons-nous pas grand profit à invoquer l'autorité vivante de ceux qui en ont fait l'objet de leurs études, et enfin quelle autorité plus imposante et plus digne de notre respect que celle de cette Église dont la doctrine est restée, en ce qu'elle a d'essentiel, la même depuis tant de siècles? Sa grande préoccupation, et combien légitime, a été, comme elle l'est encore, d'assurer l'inviolabilité, si l'on peut ainsi parler, de ses dogmes, et, à l'exemple du Maître, elle n'a jamais manqué de redire : « Celui qui n'est pas pour moi est contre moi ». On peut la persécuter; elle ne laisse rien se perdre pour cela du dépôt qui lui a été confié. Les plus savants, les plus illustres de ses enfants, elle ne les connaît plus dès qu'ils s'écartent du droit chemin et s'obstinent. Aussi dirait-on d'un fleuve qui, d'un cours égal, à travers des horizons très variés, s'en va vers la mer. A droite ou à gauche, des accidents de terrain peuvent lui dérober une partie de ses eaux. Mais les ruisseaux ainsi formés ne tardent pas à se perdre dans le sable.

Il serait assez naturel que, pour un penseur qui attache tant de prix à l'autorité, l'Église romaine fût à beaucoup d'égards un sujet d'envie, et qu'il pût aussi accorder en toute franchise quelques éloges à la nation qui s'est vu proclamer la fille aînée de cette Eglise. Mais il semble que nous ayons tout fait, surtout en politique, pour nous déconsidérer aux yeux de ceux qui ne prennent des choses qu'une vue superficielle. M. Huizinga trouve chez nous bon nombre de témoins à charge et, faute de toujours comprendre, il en invente quelques-uns. Ainsi La Fontaine, à l'en croire, a très bien noté un trait de notre caractère quand il a fait

dire au grison, au paillard : « Notre ennemi c'est notre maître : je vous le dis en bon français ». Mais si nous sommes bien loin de comprendre tous notre fabuliste, il ne faut pas nous étonner qu'un étranger s'y trompe. Il s'en faut que l'auteur de la fable *Le Vieillard et l'Ane* approuve cette sortie stupide et condamnée par les faits mêmes de l'apologue ; encore moins a-t-il voulu dire qu'il n'y eût qu'en France de pareils ânes. Assez d'autres écrivains de chez nous ont fourni des verges pour nous châtier, et il est naturel qu'on s'en serve à l'envi hors de nos frontières. Nous sommes, il est vrai, le pays des Édits de Nantes et de leurs révocations. En ce moment même nous subissons un courant de réaction anti-religieuse contre lequel il n'y a rien à faire. Mais peut-être est-il permis de croire que le bruit qui se fait ainsi empêche de percevoir la voix d'une minorité plus considérable qu'on ne pense. Peut-être aussi nous prêtons-nous facilement, et comme pour voir, à beaucoup d'expériences dont nous revenons plus facilement encore. La soudaineté de nos revirements a plus d'une fois surpris le monde. M. Huizinga oublie l'histoire, et ce qu'il a cru savoir de nous, il l'a vu *sub specie æternitatis.*

Il n'est du moins pas sûr que, malgré tout le mal qu'on lui a dit de nous, il nous ait jugés plus défavorablement, au fond, que beaucoup d'autres dont il n'est pas satisfait. Il a peu de goût pour un assez grand nombre de doctrines nouvelles en philosophie : l'évolutionisme, le subjectivisme, le possibilisme, le pluralisme, et surtout le pragmatisme, sont de sa part l'objet des plus vives critiques. Et cependant il y a là des inventions américaines. Mais elles ne peuvent se concilier avec sa théorie de la foi, cette théorie qui s'accorde très bien avec le « *Credo ut intelligam* » de saint Anselme, ou le « *Fides quærens intellectum* ». La foi ne naît pas de la vue des choses, et nous n'attendons pas pour reconnaître l'autorité et nous y soumettre d'avoir apprécié l'utilité de ses commandements. William James est la bête noire de M. Huizinga, qui n'aime pas beaucoup plus M. Dewey. Le pragmatisme est pour lui une forme mal déguisée de l'empirisme ; comment l'accorder avec la conviction que par la foi nous nous trouvons au milieu de l'absolu? Autant que l'agnosticisme, il est la ruine de l'autorité.

Mais c'est autour de lui, dans les diverses Églises protestantes, dont il s'efforce de distinguer l'Église évangélique, en présence du

mouvement qui emporte les esprits, qu'il trouve les plus fortes raisons de s'attrister. Il consacre tout un chapitre aux opinions de Sabatier. Sous l'influence de Comte, Sabatier regarde l'humanité comme la véritable source de l'autorité. L'autorité, par suite, est essentiellement progressive et très éloignée de la perfection. Il n'y a aucune autorité, aucune autonomie qui puisse être posée comme absolue. L'autorité, à la prendre dans son vrai sens, est et ne peut être que relative. La théorie d'une genèse et d'une fonction sociale de l'autorité, on l'admet par rapport au cours ordinaire des choses humaines. Pourquoi la trouver insuffisante en matière de religion? L. Monod, de son côté, remarque que nous ne mettons pas en question le fait d'une autorité dans la vie humaine, ni son droit relatif; mais nous contestons le droit absolu d'autorité. Y a-t-il, en effet, des autorités, ou une autorité qui nous commandent d'une façon absolue, de telle sorte qu'en désobéissant nous manquions à notre premier devoir? Où est cette autorité? Et, en particulier, pour le chrétien, où est l'autorité qu'il ne peut nier sans cesser *ipso facto* d'être chrétien? Mais que dire des pasteurs, dont le nombre s'accroît, qui, à la suite de Ritschl, favorisent de tout leur pouvoir le développement du subjectivisme et de plus en plus considèrent la religion comme indépendante de la théologie? Le Christ ne serait-il donc pas le pilier du christianisme? Émile Doumergue, le doyen de la faculté de Montauban, a donné le nom de *Fidéisme* à cette doctrine d'après laquelle la vraie foi, la foi *qui sauve*, serait encore possible, à en croire ou le Dr Jacobus ou Ménégoz, sans aucune notion du Christ, bien plus avec la négation résolue de sa divinité. Et cette sorte d'agnosticisme nous mènerait tout droit à nier l'existence de Dieu, à admettre cette déclaration de Poulin : « La vraie religion est de n'en pas avoir. La propagation de l'idée religieuse n'est possible qu'à la condition d'admettre l'idée que Dieu n'existe pas » (*Religion et Socialisme*). On comprend l'indignation de M. Huizinga devant de pareilles tendances. C'est l'objet de la foi, dit-il, qui mérite l'attention bien plus que le sujet de l'expérience, car l'objet est la raison d'être de l'expérience et la suscite. La mission de l'Église est de proclamer sa foi plutôt que de se parer de son expérience. C'est à elle qu'incombe la tâche de prêcher l'Évangile comme la vérité objective. Ils devraient s'en souvenir, ces pasteurs d'une nouvelle espèce, qui, aux dépens de leur devoir le plus strict,

se dévouent à des œuvres de philanthropie, de sociologie, de politique, et se mêlent ainsi de faire ce à quoi ils n'entendent rien, ce qui ne vaut rien auprès de ce qu'ils devraient faire. — C'est la perte du ruisseau dans le sable.

Combien ce livre, dont l'auteur s'est flatté de donner au développement de son sujet toute l'ampleur qu'il comporte, aurait été meilleur et plus utile s'il ne contenait tant de ces attaques personnelles, en quelque sorte, et mesquines, où l'on ne peut s'empêcher de croire que se dissimule mal un peu de ce que l'on a appelé l'*odium theologicum!* L'autorité fondée sur la croix du Christ, comme nous le voyons, à la fin du volume, dans la belle citation empruntée au Dr Forsyth, devrait réunir tous les chrétiens, et tous aussi devraient s'accorder à reconnaître que leur religion, en ce qu'elle a d'essentiel, vient de Dieu en un sens supérieur à celui dans lequel toute chose en vient; il est impossible d'étudier l'histoire sans rencontrer la croix, et, comme on l'a dit [1], le fait qu'un César Auguste a embrassé le culte d'un juif crucifié, est un plus grand miracle que celui des rochers qui se fendent ou même d'une résurrection. Combien la soumission passive des jésuites à leur supérieur, ou la casuistique, que l'on a appelée quelque part « l'heureux goût de l'analyse morale [2] », ou les pompes du culte catholique si contraires, dit-on, à la véritable piété, sont peu de chose et de faibles griefs quand il s'agit du fondement sur lequel reposent l'autorité et l'obligation morale? Ne dirait-on pas, d'autre part, qu'à vouloir en de pareilles matières déterminer exactement les limites dans lesquelles doit se renfermer l'autorité, j'entends la plus haute, on risque de la détruire, si bien que l'alternative du tout ou rien se pose nécessairement ici, et que le protestantisme, en ce sens, semble bien manquer de logique et s'arrêter en chemin. Au fait, c'est peut-être bien pour cette raison que les adversaires de tout sentiment religieux s'en prennent de préférence au catholicisme.

La vraie tâche de M. Huizinga était de montrer l'insuffisance de la philosophie en morale, la nécessité de la révélation. Il ne l'a remplie qu'imparfaitement. Sans doute, les querelles de détail ne l'ont pas exclusivement occupé. Il a bien vu, par exemple, quelle erreur on commettrait en croyant que la religion chrétienne était

1. Le professeur Freeman.
2. Jules Lemaître.

opposée à la raison, et le maître du paradoxe, Chesterton, lui a fourni sur ce point une *illustration* qui vaut presque une *autorité*. Dans ses Remarques sur « l'importance de l'orthodoxie », cet original écrivait : « Le vice de la notion moderne sur le progrès mental est de le considérer toujours comme consistant à briser tout lien, à supprimer les bornes, à envoyer promener les dogmes. Mais s'il y a quelque chose qu'on puisse appeler un progrès mental, ce doit être un progrès dans le sens de convictions de plus en plus définies, de plus en plus de dogmes. Le cerveau humain est une machine à fabriquer des conclusions; s'il ne peut pas en fabriquer, c'est qu'il est rouillé. Lorsque nous entendons dire d'un homme qu'il a trop d'esprit pour être croyant, c'est comme si nous entendions deux affirmations contradictoires; c'est comme si l'on nous parlait d'un clou trop bon pour tenir tendu par terre un tapis, ou d'un verrou trop solide pour empêcher une porte de s'ouvrir... Si donc, je le répète, un progrès mental est possible, il doit servir à construire une philosophie définie de la vie, et cette philosophie doit être vraie, les autres fausses. » C'est, en effet, faute de nous instruire, bien souvent, que nous nous détachons de la religion, ou que nous refusons d'y revenir. Le père Gratry nous racontait un jour cette anecdote : « M. X. m'a écrit qu'il adopterait le catholicisme s'il pouvait admettre ceci et cela. Je lui ai répondu que je ne l'admettais pas plus que lui[1]. »

Mais la question, qui domine ce sujet tout entier, subsiste. Faut-il suivre l'opinion de mon vieux maître, Hatzfeld, admettre avec lui l'insuffisance de la raison et la nécessité d'une révélation? M. Huizinga la résout à sa manière. « Il n'y a pas, dit-il, de pire sottise que de se révolter contre ce que le passé nous présente comme des codes d'expérience vécus. Le cri de Ritschl : Religion sans théologie, et sa déclaration : « Je ne puis affirmer théologiquement ce que je n'ai pas affirmé religieusement », est une assertion injustifiée d'illégalité qui serait une fois pour toutes tenue pour absurde s'il s'agissait de la loi civile. Mais cette protestation est dirigée presque exclusivement contre les codes moraux et religieux. A supposer

1. Les conversions religieuses, on le sait, n'ont pas toujours eu des raisons religieuses. L'Angleterre, au XVIe siècle, a changé trois fois de religion par la mort d'un prince, et, de notre temps, plusieurs ont passé au protestantisme pour avoir commis le crime de Cham.

que ces doctrines soient des formules purement humaines, ce sont cependant les verdicts accumulés de l'expérience morale et religieuse de beaucoup de générations. N'est-ce donc pas une témérité de l'individu que de chercher à s'émanciper de la contrainte que lui imposent de tels codes? Au lieu d'opposer son opinion personnelle, isolée, à ces codes, ne ferait-il pas mieux de les éprouver loyalement et de les interpréter avec la conviction qu'il les comprendra d'autant mieux qu'il les aura vécus. Mais s'ils contiennent la révélation d'une vérité divine, d'origine surnaturelle, alors l'incapacité de comprendre et d'accepter la doctrine prouve simplement qu'à notre époque nons manquons de la fibre morale. » De son côté, Spinoza dans son *Tractatus theologico-politicus*, avait opposé nettement la théologie à la philosophie. Il tient pour une vérité inébranlable que la théologie ne doit pas relever de la raison, ni la raison de la théologie, mais que chacune est souveraine dans son domaine. La raison a en partage le domaine de la vérité et de la sagesse, la théologie celui de la piété et de l'obéissance. Or, par théologie, il entend la révélation, la parole de Dieu, et, comme il soutient d'une manière absolue que la lumière naturelle ne pouvait découvrir le dogme fondamental de la théologie, à savoir que l'obéissance à elle seule peut sauver les hommes, la révélation était d'une indispensable nécessité. Nous pouvons, sans doute, nous servir du jugement pour embrasser du moins avec une certitude morale ce qui a été révélé, — avec une certitude morale, — car nous n'en sommes pas à espérer que nous puissions en être plus certains que les prophètes eux-mêmes. Et, bien au-dessus des autres prophètes, il place le Christ. Le Christ a moins été un prophète que la bouche même de Dieu. « Je ne crois pas, dit-il, que personne ait jamais atteint à ce degré éminent de perfection, hormis Jésus-Christ à qui furent révélés immédiatement, sans paroles et sans visions, ces décrets de Dieu qui mènent l'homme au salut. Dieu se manifesta donc aux apôtres par l'âme de Jésus-Christ, comme il avait fait à Moïse par une voix aérienne; et c'est pourquoi l'on peut dire que la voix du Christ, comme la voix qu'entendait Moïse, était la voix de Dieu. On peut dire aussi dans ce même sens que la sagesse de Dieu, j'entends une sagesse plus qu'humaine, s'est revêtue de notre nature dans la personne de Jésus-Christ, et que Jésus-Christ a été la voie du salut. » Spinoza ne prétendait

cependant ni soutenir ni rejeter les sentiments de certaines Églises touchant Jésus-Christ, et il avouait franchement ne pas les comprendre; on sait ce qu'il écrivait à Oldenburg : « *Non minus absurde mihi loqui videntur quam si quis mihi diceret quod circulus naturam quadrati induerit.* » On a voulu voir récemment dans les passages qui précèdent, la courtoisie d'un juif à l'égard des chrétiens[1]. Ne serait-ce pas simplement des manières de parler contradictoires qui résultent de l'obscurité d'un nom, celui de Dieu? Et ne serait-il pas nécessaire de parvenir à éclaircir l'idée que nous avons de Dieu avant de nous prononcer entre Puffendorf et Leibniz, avant de résoudre, d'une manière générale, s'il est possible, le problème de l'autorité et de l'obligation?

Notons d'abord que ce problème est aussi vieux que l'humanité pensante. Nous ne sommes, pour ainsi dire, pas plus avancés que les anciens. Il y avait chez eux la même distinction que chez nous entre la religion et la philosophie. La première fondait le devoir sur une autorité surnaturelle; la seconde le faisait dériver, le plus souvent, de notre propre nature, sur laquelle on soutenait des opinions fort diverses; mais, qu'elle l'eût empruntée ou non à la religion, elle ne méconnaissait pas autant qu'on l'a dit cette idée de devoir ou d'obligation : les mots δεῖ ou χρή ne sont pas rares dans les traités des moralistes grecs. La seule différence, comme aujourd'hui, était que les philosophes essayaient de découvrir un idéal que nous serions obligés d'atteindre ou de réaliser, tandis que la religion prescrivait, au nom des dieux, telles ou telles manières d'agir. Dans la philosophie scolastique, et celle qui a suivi jusqu'à Kant, la morale et la théologie étaient la chose la plus simple, quand on se bornait à recommander à l'homme de développer ses facultés, et quand on considérait Dieu comme l'objet d'une connaissance aussi intuitive et aussi immédiate que celle du monde extérieur. Mais depuis Kant surtout, il est devenu bien difficile de se faire une idée de Dieu et de la vie future. Les preuves, en effet, qu'il en donne n'ont, à ses yeux, aucune valeur absolue, et sont relatives seulement à l'état actuel de notre intelligence. Croit-il au fond, que Dieu soit une réalité d'un autre ordre, que nous verrons dans d'autres conditions d'existence, ou n'y

1. Bellanger, *Spinoza et la philosophie moderne.*

a-t-il là pour lui qu'une supposition sans réalité, comme l'ombre suit le corps? Le kantisme, en un mot, a-t-il seulement déblayé, au profit de la foi chrétienne, le terrain sur lequel la spéculation philosophique s'obstinait à bâtir, ou ce terrain doit-il rester vide, ou n'être rempli que par une croyance illusoire? J'emprunte ces considérations à l'un de nos maîtres les plus éminents, et, pas plus que lui, je ne parviens à comprendre d'où, lorsqu'il s'agit de pénétrer par la volonté seule dans une région inaccessible à l'intelligence comme à la sensibilité, Kant dérive les prescriptions particulières de la loi morale. Peut-être alors faudrait-il recourir à l'un des continuateurs, en un sens, de la philosophie critique, je veux dire à Spir. Pour lui, la philosophie, la morale et la religion ne sont que trois faces différentes d'un même fait ou d'un même trait de notre nature supérieure. Tout le monde s'accorde à reconnaître en Dieu l'être absolu. La notion de l'absolu nous est innée et constitue la loi fondamentale de la pensée, loi qui seule rend possible la distinction du vrai et du faux, comme celle du bien et du mal. Nous pensons donc, on peut le dire, par la vertu de Dieu. Dieu est pour nous la source du bien et du vrai, et il faut comprendre qu'il n'est pour nous que cela. La religion est l'amour de Dieu, et aimer Dieu n'est rien autre chose qu'aimer le vrai et le bien dont Dieu est le principe. Nous nous trouvons ainsi dans une relation intime avec Dieu, et notre âme a un sentiment direct de sa parenté avec lui, une tendance à s'unir à lui comme à son principe. C'est ainsi que la religion et la moralité ont pu se constituer indépendamment de la philosophie. Reposant, en effet, sur le sentiment immédiat et la conscience intuitive de Dieu, *comme bien*, *comme norme des choses*, la religion et la moralité ont atteint chez certains hommes un degré remarquable de pureté et d'élévation, en l'absence de toute croyance réfléchie, ou même associées à des théories fausses.

Il est superflu de montrer avec combien de textes des Évangiles pourrait se concilier la doctrine que je viens d'esquisser. Mais elle semble s'écarter aussi sur beaucoup de points de l'enseignement de l'Église. C'est que la philosophie est essentiellement une libre recherche qui répugne aux raisons dernières : « Recourir à Dieu, disait Kant, c'est avouer qu'on est au but de sa science » (*Prolégomènes*). Cette remarque est plus juste cependant en matière

scientifique qu'en morale. Ici, la distinction en nous d'une double nature, reconnue depuis tant de siècles, est comme une sorte de révélation naturelle. Le Christ l'a confirmée, de l'aveu de tous, d'une façon si éclatante qu'il y a, à considérer la difficulté de définir l'idée de Dieu autrement que ne l'a fait Spir, quelque enfantillage, pourrait-on dire, à contester sa divinité : en nous enseignant le moyen d'opérer notre rédemption, il nous a rachetés, si nous le voulons, si nous croyons en lui. La morale est donc un de ces domaines où nous sommes encore bien loin d'avoir atteint par nos propres forces la vérité, d'être parvenus à la certitude, et ils sont vraiment candides ceux qui croient pouvoir fonder nos devoirs sur les données qui, successivement, ont paru insuffisantes à tant de grands esprits. Mais le besoin de découvrir par nous-mêmes les vraies raisons d'agir est peut-être rendu moins pressant par le fait que la révélation, ou ce que l'on appelle ainsi, nous les enseigne, et de telle sorte que ceux mêmes qui font profession de ne pratiquer aucune religion vivent comme dans la pénombre de ce foyer de lumière surnaturelle et en profitent. Il est à souhaiter que la religion ne soit pas empêchée de remplir sa mission essentielle et que les philosophes gardent toute liberté de poursuivre leurs recherches : ils n'atteignent que le possible; avec la foi, elle enseigne la réalité. Qui sait si un jour la parole rapportée par saint Jean (XVI, 12) : « J'ai encore beaucoup de choses à vous dire; mais vous n'êtes pas en état de les porter présentement », en se réalisant n'amènera pas un accord définitif de la philosophie et de la religion?

A. Penjon.

LE CONCEPT DE L'IDÉAL[1]

L'idéal est, plus que tout autre concept, quelque chose dont il est malaisé de déterminer le contenu exact. Tel un mirage, l'idéal est fuyant : il échappe dès qu'on veut le serrer de plus près. Et cela même est le caractère de la réalité psychique qu'il exprime. On ne peut le fixer, de façon approximative, qu'en le rapprochant d'autres concepts, en le traduisant, en transvasant son contenu dans d'autres notions analogues avec quoi il présente un certain air de famille. Nous pourrons alors mieux en saisir les traits essentiels et caractéristiques.

Et dès d'abord, voyons comment on conçoit et représente à l'ordinaire l'idéal, quel sens y ont attaché les philosophes qui l'ont étudié. Nous découvrirons ainsi les concepts qui lui sont associés.

Selon M. Millioud, « l'idéal est l'opposé du terre à terre, ce qui n'est pas le contraire de la réalité; c'est l'achevé, le difinitif, par opposition à ce qui change, à ce qui n'existe qu'en germe, *c'est le but dernier et suprême*, par delà tous nos vains désirs et nos rêves éphémères[2] ».

Pour M. Ribot, qui en parle longuement dans l'un de ses livres classiques sur *l'Imagination créatrice*, « l'idéal est le principe d'unité, centre « d'attraction » et point d'appui de tout travail de l'imagination créatrice...[3] ». « C'est un principe d'unité en mouvement dans son *évolution historique*... L'idéal n'est pas, il se fait dans *l'inventeur* et par lui, sa vie est un devenir[4]. »

Ainsi que M. Ribot, M. Séailles conçoit l'idéal comme « une loi de simplicité, d'unité, de concentration, mais il est mobile, indéfiniment varié comme la vie... Nous ne pouvons imaginer sans

1. Cette étude sert d'introduction à un ouvrage intitulé : *De l'Idéal créateur*, qui paraîtra prochainement à la librairie Félix Alcan.
2. *Revue philosophique*, 1908, p. 104.
3. *L'Imagination créatrice*, p. 67.
4. *Loc. cit.*, p. 68.

idéaliser[1]. » Qu'est-ce qu'idéaliser? Selon M. Séailles, « simplifier la réalité en la dégageant de l'insignifiant, concentrer tous les traits qui la caractérisent, après avoir supprimé tout ce qui l'atténue ou l'efface, n'est-ce pas idéaliser? » En une formule plus synthétique, « l'idéal, dit M. Séailles, n'est que le mouvement de la pensée vers la vie tout harmonieuse[2] ».

Dans une conférence faite par M. Boutroux sur *l'Au-delà intérieur*, nous trouvons des formules et des traits qui s'apparentent heureusement à ceux de l'idéal. Sa description même de « l'au-de là intérieur » est une définition approximative de notre concept. M. Boutroux rapporte l'exemple de saint Augustin : c'est en vain que Monime et son fils cherchèrent l'au-delà sur la terre et au ciel; ils durent aller plus profond encore, jusqu'à l'intérieur de leur être. « Là, dit saint Augustin, nous atteignîmes nos âmes et nous les dépassâmes, pour atteindre à la région de la fécondité indéfectible. » Or, selon M. Boutroux, « dans l'expérience religieuse, l'homme perçoit au dedans de soi un contact avec un être plus grand et *plus parfait* que lui, c'est-à-dire un au-delà véritable ». Et pour mieux préciser, il montre que les génies de tout ordre : scientifique, artistique, politique, religieux, « ont communiqué intérieurement avec un au-delà, dont ils ont contribué à faire pénétrer quelque chose dans notre monde ».

Cet au-delà, en le serrant de plus près, nous est présenté comme « la poursuite de quelque chose non seulement d'autre, mais de supérieur, *l'effort de se dépasser*. » L'au-delà est donc l'effort de créer, la puissance de transgresser le réel. Pour M. Boutroux, comme pour Pascal d'ailleurs, l'homme en tant qu'intelligence est « un être qui dépasse et les choses et lui-même ».

Aux yeux de M. Paul Gaultier, dans un livre remarquable qu'il a publié sur *l'Idéal Moderne*, l'idéal « apparaît comme un guide, un modèle et un critère ». Plus précisément, l'idéal moral est conçu par lui, comme « *un devenir perpétuel* qui se dégage progressivement de l'action pour la diriger. Préface de celle-ci, en même temps qu'il en est issu, l'idéal est en quelque sorte action déjà lui-même. Idée vivante, ainsi que l'a très bien vu Maurice Blondel, ou

1. *Le Génie dans l'art*, p. 129.
2. *Loc. cit.*

prospection, il est à égale distance de la connaissance empirique et de la connaissance purement rationnelle [1]. »

Que nous révèle-t-il? A cette question M. Gaultier répond ainsi : « Du fait que l'idéal reflète nos aspirations, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus intérieur à notre être, de plus intime et de plus profond en lui, il apparaît, non pas comme une construction imaginative, mais *comme une ouverture* sur l'être même... » « C'est l'effort indéfini vers toujours plus de grandeur et d'harmonie. »

Enfin, voyons encore comment M. Ricardou [2] décrit et définit ce concept. « L'idéal, dit-il, est le dernier terme d'un progrès continu de l'âme, qui, limitée et refoulée par les choses, se replie sur elle-même, se prolonge et se complaît dans ses créations intérieures, dans le rêve de l'existence plus libre et plus parfaite. »

Ailleurs, M. Ricardou dira que « l'idéal est la pensée elle-même, en tant que, par la transfiguration des images qui la traduisent, elle s'accroît et tend au mieux, ou bien, l'idéal sous sa forme logique est l'esprit en tant qu'il aspire au mieux, par une harmonie toujours plus parfaite de ses idées [3] ». Il va même jusqu'à identifier l'idéal avec l'amour comme « terme supérieur de l'inconsciente nature, la loi consentie de la raison, la force cachée qui fait l'évolution sociale et s'en dégage ». Dans quel sens va l'idéal? « L'intelligence, dit M. Ricardou, conçoit cet idéal en se concentrant et en se prolongeant *dans la direction où le degré inférieur a été atteint.* Cette formation incessante de l'idéal moral est un progrès constant dans la réalité individuelle et sociale [4]. » Bref, pour M. Ricardou, l'idéal et le mieux sont synonymes. « Il est supérieur à la réalité, mais si toujours il est en avance sur elle, si entre elle et lui, il y a un écart que sans cesse il fait renaître en la dépassant, c'est qu'il combine les éléments dans un progrès que détermine et oriente l'idée de Bonté infinie. » « Il est progressif, car son essence est de se dépasser dans un mouvement sans fin..., il a pour substance la tendance à la perfection, c'est-à-dire ce que l'humanité a de supérieur, d'essentiel et d'universel; d'autre part, il exprime cette aspiration aux différents degrés de notre évolution. »

1. *L'Idéal moderne*, p. 48.
2. *De l'idéal*, p. 156.
3. *De l'idéal*, p. 106.
4. *Loc. cit.*, p. 135.

Ajoutons enfin ce qu'en écrit E. Fournière, dans son *Idéalisme social*, à savoir que « l'idéal est la forme pensée de l'évolution » et arrêtons là cette sorte d'enquête philosophique.

Cette enquête nous a donné, en effet, tous les concepts voisins de celui d'idéal, tous ceux qui expriment approximativement la même chose, ou servent à l'expliquer, à l'interpréter et à le compléter. Car le concept d'idéal, pour être saisi dans son essence complète, profonde et fuyante, doit être réintégré dans cette série : *harmonie*, *perfection*, *progrès*, *effort de se dépasser*, *invention*, *but ou fin*, *modèle et critère*, *but suprême*, *prospection ou prévoyance*, *devenir*, *évolution*. Chacun de ces concepts, à le voir de plus près, à l'analyser, contient ou suppose l'idéal. L'idée de *perfection* et de *mieux* est tout simplement une autre manière d'exprimer l'idéal. A son tour, l'idée de progrès n'a pas de sens, si on ne la conçoit comme une série de développements successifs dans la direction d'un but préconçu, qui ne peut être que la perfection. Il en est de même de l'évolution. Progrès et évolution se valent. A cette différence près, toutefois, que le progrès est l'évolution vue dans son processus ascendant, qui exclut la dissolution. L'évolution, ainsi entendue, est la représentation de tous les moments intermédiaires de la série qui se continue dans le sens de l'idéal, celui-ci constituant comme son terme, comme le but dernier. Mais, d'autre part, but et fin sont encore deux termes synonymes de l'idéal; ils précisent surtout la signification, et plus particulièrement son rôle comme terme d'arrivée de l'évolution, en tant que celle-ci est progressive et constitue comme une série de réalisations successives, prévues, postulées en vues d'une fin quelconque. En ce cas, l'idéal est aussi modèle, critère, et prospection ou prévoyance.

Par un autre côté, idéal est aussi invention; car l'invention n'est que l'acte de l'esprit dans lequel et par lequel l'idéal, la fin d'une activité ou d'une évolution, est posé et conçu plus ou moins clairement. En un mot, l'idéal est un état actif de l'âme qui contient, parce qu'il les résume, toutes ces notions. Il semble donc que toutes ces notions s'intègrent et se complètent seulement dans le concept d'idéal, qui est tout cela ensemble.

Ainsi défini et déterminé, au moyen de ces concepts approximatifs, il nous est plus facile maintenant de décrire les propriétés caractéristiques de l'idéal. Elles dérivent directement des différents

traits et fonctions que nous venons de lui découvrir. Parce que l'idéal représente le processus ascendant de l'évolution et qu'il en constitue aussi le terme final, il s'ensuit qu'il nous apparaît sous deux formes bien différentes. Il nous apparaît tantôt comme un idéal de perfection immobile et inaccessible, tantôt comme un idéal mobile qu'on approche souvent, mais qui s'évanouit toutes les fois qu'on s'approche, pour apparaître de nouveau, plus haut, plus loin, comme objet de nouveaux efforts pour l'atteindre. Il est évident que l'idéal se présente sous son aspect fixe et inaccessible, comme une étoile polaire de l'action, toutes les fois que notre esprit vise l'évolution progressive dans son but dernier, dans son terme final. Et, au contraire, l'idéal nous semble mobile et fuyant, s'évanouissant dès qu'approché, lorsque nous considérons l'évolution dans ses phases successives, dans ses moments intermédiaires. L'idéal *feu follet* est la vision des phases successives et changeantes de l'évolution. Ainsi, à supposer, ce qui est d'ailleurs peu probable, que l'évolution de la vie fût accompagnée de conscience, en montant l'échelle zoologique, la forme vertébrée dut être pour longtemps l'idéal vers quoi tendaient les formes invertébrées; et parmi les vertébrés, les ovipares ne furent qu'une phase intermédiaire de l'évolution de la vie qui aspirait à la forme vivipare, celle-ci constituant, à ce moment, l'idéal à atteindre. Par rapport aux quadrumanes, les bimanes ne sont-ils pas une sorte d'idéal, de même que l'Européen civilisé est le modèle et l'idéal du sauvage? — Dans un autre ordre d'idées, nous savons que, dans l'antiquité, le servage était un état idéal par rapport à l'esclavage, de même que, plus près de nous, le travail libre du salarié fut un idéal à atteindre, et actuellement atteint, par rapport au servage. Et de nos jours, la coopération, l'association libre du travail productif, n'est-elle pas un idéal à réaliser, objet des efforts de la classe ouvrière, qui veut dépasser la phase du travail salarié? Chaque phase de l'évolution se pose, par rapport à la phase antérieure, comme un idéal à réaliser, comme un but à atteindre, et se présente par rapport à la phase ultérieure comme un effort, dont celle-ci est le but et l'idéal. Et cela explique suffisamment ce caractère fuyant, que revêt souvent l'idéal. Il est au contraire *modèle immuable*, *critère définitif*, lorsque nous avons en lui l'intuition du terme dernier, de la dernière phase vers quoi s'achemine lentement l'évolution

progressive de la réalité, à travers ses étapes intermédiaires.

Une phase de l'évolution atteinte, parce que atteinte, est déjà dépassée et périmée. Car dans le moment même où elle est atteinte, commencent à s'esquisser les lignes, les contours de la phase ultérieure, qui cachent alors et font disparaître la forme de la phase antérieure. Notre esprit, étant là, reflète, parce qu'il le perçoit par l'intuition, ce travail de préparation. Par là il construit en lui l'ébauche de cette phase évolutive nouvelle. Cette ébauche se traduit dans le sentiment de l'idéal qui nous apparaît au loin, et que nous nous efforçons d'atteindre. Nos efforts traduisent, en fait, le travail de préparation, d'enfantement qui agite la réalité en mal d'engendrer une nouvelle étape évolutive. Et c'est parce que notre vie est prise dans le courant de l'évolution progessive, qu'elle nous semble une course folle vers l'idéal, et vers un idéal tantôt feu follet, tantôt fixe et inaccessible, « par delà tous nos vains désirs et nos rêves éphémères ».

Voilà aussi pourquoi l'idéal, avec toutes ses formes multiples, fuyantes ou immuables, l'idéal complexe, avec tous ses éléments variés, nous semble l'intuition la plus fidèle, la vue la plus exacte que notre esprit prend sur l'évolution. L'*évolution progressive*, le *progrès*, ont beau être des concepts scientifiques très modernes, ils ne sont, en réalité, que des appellations nouvelles de ces concepts vieux comme le monde : *idéal* et *perfection*. Tout ce que la philosophie scientifique de Spencer et de Darwin aura fait, ce sera d'affubler d'un mot nouveau le bon vieux concept de l'idéal, tout en lui apportant, en même temps, certaines précisions et quelques déterminations.

Le sentiment de quelque chose de fuyant comme un mirage, que l'idéal laisse dans notre esprit, traduit la mobilité perpétuelle de l'évolution. Dans cette mobilité incessante, l'idéal se dégage à chaque stade évolutif, comme une image parfaite, et s'élève, se pose perpétuellement en face et au-dessus de la réalité, comme modèle à atteindre et à dépasser. C'est pourquoi aussi, l'idéal nous semble traduire notre propre tendance à nous dépasser et à nous surpasser. En d'autres termes, l'idéal est l'homme mécontent de lui-même et de la réalité, notre esprit se saisissant lui-même dans son élan de se surpasser en se surmontant. De ce fait, l'idéal est donc, ce qui n'est pas encore, ce qui sera, le réel à venir, en tant que

conçu et prévu par l'esprit, le réel futur *qui sera autrement*, qui sera mieux que le réel présent, parce qu'il répondra à nos tendances et désirs; bien plus, il est conçu et créé par l'esprit en conformité avec ceux-ci.

Plus précisément, l'idéal, ainsi compris, implique donc la notion d'évolution progressive dans le sens d'une adaptation toujours meilleure et plus harmonieuse de la réalité à nos tendances et aspirations. Cette harmonie croissante, cette perfection, *ce mieux*, qui s'exprime dans l'idéal, signifient seulement une manière spéciale de concevoir le réel de demain, et notamment sous une forme qui correspondra, d'une façon plus adéquate que le réel présent, à nos désirs et à nos aspirations. Perfection et harmonie veut dire ici consonance entre notre âme et la réalité. Réaliser l'idéal, c'est atteindre cette consonance, c'est imposer à la réalité de s'accorder au diapason de nos désirs et de nos tendances. *L'idéal est donc le diapason de la réalité.*

Mais, d'autre part, et en tant que l'esprit peut assigner un but, selon ses tendances et ses aspirations, à cette adaptation progressive réalisée dans l'évolution, l'idéal implique la prévoyance, la prévision ou la *prospection*. A ce point de vue, l'idéal est le but prévu de l'évolution progressive qui adapte la réalité aux aspirations de notre âme. Et comme corollaire immédiat de cette définition, l'idéal est la faculté de prévoir, de connaître par anticipation l'avenir; c'est *la faculté de notre conscience éclairée* d'anticiper les phases plus ou moins lointaines de l'évolution tant sociale qu'individuelle. Cette prévision, notre esprit la réalise dans un acte de synthèse où entrent également les aspirations de notre âme et les données concrètes du réel. Pour employer une image, nous pouvons écrire que l'âme doit épouser la réalité afin de mettre au monde l'idéal.

Disons donc, pour resumer, que l'idéal est un acte de la conscience en tant que prévoyante et rationnelle. Par rapport à la réalité, l'idéal est, à chaque moment de l'évolution, la vision anticipée tantôt du tournant que va prendre soudain le cours de cette évolution même — c'est-à-dire l'image, la fin prévue que réalisera la phase immédiatement prochaine de l'évolution —; tantôt celle de l'étape finale, du but dernier visé par la réalité en mouvement. Le concept de l'*idéal* et celui de *l'évolution*, sont donc, à tout le moins,

indissolublement liés ensemble, s'ils ne sont pas tout simplement une seule et même chose vue de deux points de vue différents. L'idée d'évolution est plutôt la réalité externe, statique, telle qu'on la constate en examinant rétrospectivement l'évolué; *l'idéal, au contraire, est plutôt la vision anticipée, prévue, du cours et des diverses phases de l'évolution dans le devenir.*

I. — Fonction et Utilité.

Prenons maintenant comme point de départ ce résultat acquis, à savoir que l'évolution proprement dite représente la réalité évoluée, vue rétrospectivement, tandis que l'idéal représente particulièrement la vision anticipée de l'évolution en devenir. Il reste à voir dans quels rapports précis se trouve l'évolution en général avec l'idéal, et si ce dernier peut jouer un rôle utile, pratique, dans l'évolution du réel proprement dit. Il s'agit de savoir, en d'autres termes, si la prévoyance peut jouer un rôle dans le mécanisme réel de l'évolution, ou plus exactement, si la prévision, par l'idéal, de l'évolution réelle est ou n'est pas possible. Nous ne nous occuperons pas ici de l'évolution en général, nous n'aurons en vue que l'évolution sociale et individuelle. C'est dire, que nous aurons à examiner ici l'*idéalisme social et individuel*, son rôle et son utilité dans l'évolution. Mais nous devons faire deux remarques préalables, sur le rapport qui existe, sans conteste, entre l'idéal individuel et l'idéal social.

1. Il est évident que l'idéal, ou la prévoyance par l'idéal, est une faculté de la conscience humaine qui s'exerce, se légitime et se fortifie au fur et à mesure que celle-ci devient plus éclairée, mieux informée, par suite plus réfléchie et plus raisonnable. Il en est de même de l'idéalisme social. La prévision sociale, par l'idéalisme, n'est possible que dans la mesure même où la société devient, elle aussi, plus consciente, plus régulière, plus systématique et par suite plus rationnelle et réfléchie.

2. D'ailleurs, la rationalité sociale implique et postule la rationalité et la réflexion individuelle, et inversement. Cette implication réciproque provient de ce que la vie de l'individu n'est pas isolée. Elle ne peut même pas être conçue isolément. La vie de l'individu s'insère d'une façon indélébile dans la vie de la société. Cette vie,

son évolution, son idéal, sont déterminés et comme modelés par l'évolution et l'idéalisme social. De sorte que, de l'examen de l'un des deux termes on peut déduire ou reconstituer l'autre. A tel point, que l'individu est parfaitement représentatif de la société. Ce que peut démontrer cette affirmation, nous l'avons dit dans des ouvrages antérieurs auxquels nous devons renvoyer le lecteur [1].

Citons seulement ici, à l'appui de cette thèse, le bel aphorisme de Pascal : « La même chose arrive dans la succession des hommes que dans les âges d'un particulier. De sorte que toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée, comme un même homme qui subsiste toujours. » Cette pensée profonde de Pascal s'est vérifiée de plusieurs manières dans les découvertes scientifiques ultérieures. Elle semble avoir inspiré et fécondé la philosophie sociale d'Auguste Comte, et sur le terrain des sciences naturelles, l'embryologie de Haeckel s'exprime presque dans les mêmes termes que l'aphorisme de Pascal. En psychologie, M. Baldwin est arrivé à une constatation semblable : selon lui, l'ordre des phases de la vie consciente de l'individu reproduit exactement l'ordre des phases de l'évolution consciente de l'espèce. Nous ne serons donc pas dans l'erreur si nous examinons d'abord l'idéalisme prévoyant de l'individu, pour en tirer, ensuite, des suggestions ou des conclusions pour l'idéalisme social. Mais pourrions-nous procéder autrement? La vie concrète de l'individu nous est beaucoup plus connue et plus accessible que la vie de l'espèce ou de la société. Et si, comme le veulent Comte et Pascal, elle reproduit en raccourci la vie de l'espèce ou de la société, on peut bien étudier celle-ci à travers celle-là. Dans ce sens, l'individu est à l'espèce ce qu'est une carte géographique d'un pays au pays lui-même. Et de même qu'on peut se faire une idée d'un pays donné par la simple étude de sa carte, de même la sociologie peut étudier l'idéalisme social, l'évolution de l'espèce et de la société, à travers la vie et l'idéal de ses individus.

La différence qu'il y a pourtant entre le procédé du sociologue et celui du géographe, c'est que ce dernier peut mettre de côté sa carte et aller étudier le pays même, tandis que le sociologue n'en

1. *Le Problème de la conscience*, Paris, F. Alcan, 1907. *Du Rôle de l'individu dans le déterminisme social*, Paris, F. Alcan, 1904.

peut pas faire autant. Ce pays, représenté sur la carte, est situé dans l'espace, et l'espace peut être parcouru de tous les côtés, tandis que la vie de la société et de l'espèce humaine est située dans le temps indéfini, qui ne peut être scientifiquement parcouru que par l'histoire et dans la seule direction du passé. Pour le parcourir dans la direction de l'avenir, il nous faudrait *cette machine à explorer le temps*, que décrit l'imagination d'un Wells. Nous avons bien ce concept d'*idéal*, que nous nous proposons précisément d'étudier ici, et qui doit nous aider à voyager dans les temps à venir; mais la connaissance qu'il nous procurera sera basée sur l'intuition des analogies qui doivent exister, d'abord entre le passé et l'avenir, et ensuite entre la destinée de l'individu et celle de l'espèce. Elle sera approximativement légitime, dans la mesure où ces analogies seront profondes et scientifiquement basées, c'est-à-dire à condition que l'individu soit réellement représentatif de l'espèce et de la société, ce qui revient à dire *qu'il soit réfléchi, prévoyant, très raisonnable et aussi très éclairé.*

Comment se pose et comment évolue la vie d'un homme conscient, réfléchi et prévoyant? Nous le savons tous, plus ou moins, par notre propre expérience et par celle d'autrui. Pour la majorité des hommes civilisés, en droit, sinon toujours en fait, la vie se développe selon un plan pratique, préconçu, plus ou moins conscient et raisonnable. Dans une société civilisée bien ordonnée, chaque homme doit jouer un rôle, remplir une fonction déterminée. Arrivé à l'âge mûr, chaque individu doit réaliser sa destinée propre particulière. Sa vie a donc un but. Qui doit fixer le but de la vie, l'emploi de l'âge mûr de chacun? Nous n'aurons pas à l'examiner ici. C'est probablement la condition sociale de sa famille, les circonstances particulières de ses conditions, les aptitudes que chaque homme apporte avec soi, et celles qu'il acquiert par l'exercice de sa vie. Qu'il nous suffise donc de dire que les circonstances sociales et les aptitudes personnelles décident seules du rôle que chacun doit remplir dans l'économie de son groupe. Il est vrai que ce rôle n'est presque jamais bien nettement décidé et tracé par avance. Le dessin du plan de notre vie ne se dégage que lentement, difficilement, et quelquefois péniblement, au gré des circonstances, et à mesure que nous arrivons à nous mieux connaître, à mieux connaître nos aptitudes. Ce qui arrive le plus

souvent, en fait, c'est une pérégrination hasardeuse parmi toutes sortes de circonstances capricieuses et changeantes. Nous nous donnons successivement plusieurs rôles à jouer. Tantôt nous construisons un plan de vie trop large, tantôt trop étroit. Souvent notre vie est un renoncement continuel aux différents buts que nous nous étions donnés, un rétrécissement constant et nécessaire de notre plan d'activité. Souvent aussi, mais beaucoup plus rarement, nous élargissons notre plan de vie, nous enrichissons et nous complétons notre destinée. De sorte que, le plan rationnel de vie, que nous nous imposons, si toutefois nous entendons nous en imposer un, n'est jamais définitif; il n'est toujours qu'approximatif et provisoire. Il ne se définit, ne se formule et ne se précise que tard; il dépend surtout de la précocité de nos aptitudes, de la clairvoyance, du degré de prévision consciente et raisonnable dont ont fait preuve notre famille, nos éducateurs.

A proprement parler, il ne nous appartient pas de fixer la destinée de notre vie : c'est plutôt le rôle de notre famille. C'est le père de famille qui esquisse et commence à fixer le plan de vie de chacun. Et en tant que le père de famille est un homme conscient, éclairé et prévoyant, il doit songer au sort de ses enfants. Il doit leur donner l'éducation et l'instruction propres à la carrière qu'il leur destine, c'est-à-dire en conformité avec son état social, *et surtout* avec les aptitudes qu'il découvre dans chacun de ses fils. Et alors, dès l'âge le plus tendre, la vie de ses fils doit s'accomplir selon un plan général plus ou moins nettement arrêté, très général et vague dès l'abord, et se précisant seulement au fur et à mesure que les aptitudes spéciales de chacun se feront mieux apprécier et connaître. Dans ce plan d'éducation et d'instruction, chaque étape de la vie doit être façonnée et dirigée en vue, d'une part, de la destination finale — la carrière, — et de l'autre, en vue des étapes ultérieures, intermédiaires, et qu'il faut parcourir pour être complètement préparé à cette carrière. Il y a donc, ou plus exactement, il devrait y avoir, un enchaînement logique, raisonnable, presque fatal, qui relierait chaque phase de la vie, chaque étape de son développement, aux étapes précédentes et suivantes, et au but final de la vie, au rôle qui lui est destiné. Et cela doit arriver, d'autant plus que l'homme et la société sont plus civilisés, réfléchis et prévoyants.

Le paysan qui cultive son champ fixera, par exemple, d'une tout autre manière que le citadin, le plan de la vie et de l'éducation de son fils. Les ouvriers de fabrique, les petits commerçants, élèveront leurs enfants selon un plan approprié à leurs ressources, ou à leur ambition. Il va de soi, que si le paysan, l'ouvrier ou le petit commerçant s'aperçoivent à temps que leur fils a des aptitudes personnelles remarquables, ils tâcheront tout naturellement de modifier l'instruction et le plan de vie de leur fils. Si on néglige les exceptions, qui peuvent être nombreuses et considérables, le paysan ou l'ouvrier ne pensera jamais donner à son fils une haute culture intellectuelle et raffinée, de même que le bourgeois trouvera inutile d'apprendre à ses enfants l'art de travailler les champs, de fabriquer les chaussures, ou l'art de découper dans les mines le bloc d'anthracite. L'enfant, devenu adulte, ne pourra que suivre ce plan de vie tracé par sa famille, en le développant, en le modifiant, dans le sens de ses aptitudes innées et acquises, en le modelant aux circonstances de la vie. Ainsi, dans une vie consciencieusement dirigée et ordonnée, dès l'abord, chaque étape doit être une préparation à l'étape suivante, à la carrière que l'on vise, au but et à la destinée qui est donnée ou que l'on se donne. Dès qu'un homme est assez éclairé et conscient, pour se donner un but dans la vie, tous les moments de son existence doivent être autant d'efforts dépensés au profit de ce but. D'ailleurs on ne réussit qu'à cette condition.

Si quelqu'un se voue, par exemple, à la peinture, à la littérature ou bien au théâtre, tous les instants, tous les efforts de sa vie doivent l'y préparer. Le peintre, le littérateur doivent étudier leur art, après avoir acquis une culture artistique et intellectuelle générale.

L'artiste peintre doit compléter sa culture intellectuelle par une longue pratique du dessin et de la couleur, par une étude prolongée des formes, des attitudes, des lignes et des tonalités. Chaque moment de sa vie doit être un acte de documentation; il doit rapporter tout à son métier. Pour lui, vivre, c'est s'impressionner en vue de l'art qu'il cultive. Il en est de même pour ceux qui se consacrent à la politique, à la philosophie, aux professions libérales ou techniques. Bref, les efforts de toute la vie doivent converger dans le sens du rôle, de la fonction qu'on s'est proposé

de remplir. Agir et vivre ainsi, c'est se conduire en homme raisonnable et prévoyant.

La vie consciente de l'homme raisonnable se présente, donc, comme une série infinie de syllogismes, dont la majeure constante est le but, l'idéal qu'on s'est donné dans la vie, la mineure en étant fournie par les circonstances actuelles et les aptitudes personnelles, et la conclusion, l'acte de chaque moment, où ces circonstances sont utilisées et adaptées au but de la vie. La vie consciente et réfléchie, celle qui mérite qu'on l'appelle ainsi, est la vie dont tous les moments sont autant de conclusions d'un tel syllogisme. C'est dire, en d'autres termes, que la vie consciente ou l'évolution individuelle rationnelle est composée d'une série d'idéaux intermédiaires, qui s'échelonnent comme des étapes entre le moment actuel et l'idéal final, le but donné à la vie.

En est-il de même de la vie de l'espèce ou de la société? Par le fait que la vie de l'individu s'insère étroitement dans la vie collective, celle-ci ne peut pas, ne doit pas différer beaucoup de celle-là. La société emboîte de trop près le pas à l'individu pour que la vie de la société ne se développe, ou n'essaye de se développer sur un plan analogue. Si nous tenons un individu pour conscient, réfléchi et prévoyant, cela suppose que la société où il vit est elle-même consciente, méthodique, rationnelle, mue par un idéal, régie par un but final. Le tout est donc de savoir si elle suit quelque chose qui ressemble à un idéal.

Cependant, si nous considérons l'histoire de l'humanité, rien ne lui semble plus étranger que la conscience d'un idéal. Pour la plupart des philosophes, il ne semble point que la vie de l'humanité ait, ici-bas, une fin quelconque, un rôle à jouer, un idéal autre que celui de se dépenser tout simplement. L'humanité et les sociétés nous semblent vivre au jour le jour. Aucune perspective ne s'ouvre à l'horizon. C'est le pur hasard qui conduit sa marche. L'histoire de l'humanité, c'est la résultante des conditions changeantes où elle dut vivre. On ne voit aucune direction dominante, aucune orientation dans le dédale de ses péripéties. Nier cela, c'est fermer les yeux à l'évidence.

Nous nous trouvons, à l'heure présente, dans une situation qui a en elle quelque chose de vraiment tragique : une société vouée au hasard et à l'incohérence, où doivent vivre des hommes réfléchis et

prévoyants. Nos sociétés offrent aux hommes raisonnables et prévoyants un cadre qui jure avec leur nature réfléchie, qui les contrarie et nie tous leurs efforts. Et si, par une réaction forte et heureuse, ils essaient de la rationaliser, pour la rendre habitable et compatible avec l'idéal et la raison, leurs efforts se heurtent à la masse encore considérable des hommes demi-conscients et irréfléchis, qui n'obéissent qu'à la routine et à l'égoïsme aveugle de leurs instincts. La société se trouve, donc, dans une situation tragique et intenable; si elle adopte ou se donne un idéal, elle est contrariée par la foule ignorante : mais il lui est impossible, d'autre part, de demeurer dans l'état que régit le pur hasard, puisque des hommes réfléchis et prévoyants s'efforcent de la transformer, pour la rendre habitable et propice à leur idéal de vie.

La société contemporaine, les hommes conscients qui l'habitent cherchent avec angoisse à sortir de cette impasse. Il n'y a pas de doute que la société civilisée ne soit travaillée par le besoin de se donner un idéal. On voit déjà deux mouvements s'esquisser, dans deux directions tout à fait opposées, ou qui paraissent telles au premier regard. L'un de ces mouvements va dans le sens du socialisme, l'autre va, à l'antipode, dans la direction d'un mysticisme religieux. Cette situation actuelle, si tragique, doit, de toute nécessité, trouver un dénoûment, dans l'un de ces mouvements, sinon dans les deux à la fois.

II. — La science et les fins.

A supposer, selon la profonde intuition de Pascal, que l'humanité soit consciente et raisonnable, comme les individus qui en sont le raccourci, à quel idéal serait-elle prédestinée? Bien plus, pour qu'il y ait une telle prédestination, il faudrait qu'il y ait quelqu'un qui la lui eût imposée. Ce quelqu'un aurait dû être l'équivalent, le remplaçant du père de famille, le père de la famille humaine. Dans sa toute première phase de « minorité », l'humanité n'a pas pu se dispenser d'un pareil tuteur, qui dut veiller à son éducation et lui tracer au moins un idéal très général et vague, qu'elle précisa et définit au cours de sa longue existence, qu'elle reprit et refit, au fur et à mesure qu'elle connut mieux ses aptitudes et ses conditions de vie historiques et cosmiques. Or, qui donc

pourrait prendre, envers l'humanité, l'attitude, le rôle, et aussi la responsabilité que le père de famille prend envers ses fils?

L'humanité éprouve aujourd'hui encore, et peut-être aujourd'hui plus que jamais, le besoin d'un tel tuteur, d'une providence qui donnerait à sa vie, inutile et vaine, un but véritable, un idéal à réaliser. Mais aussi, aujourd'hui plus que jamais, *l'humanité veut se considérer autonome*. Elle admet moins qu'autrefois l'existence d'un protecteur transcendant, ou d'une providence supérieure qui viendrait se mêler de ses affaires. A la place de cette providence transcendante, l'humanité dresse sa *conscience* et plus particulièrement sa *science*, qui doit chercher et formuler un idéal à la société ou à l'espèce humaine. A l'heure présente, les efforts que l'humanité fait pour se connaître et connaître le milieu extérieur, par la science, pour trouver ainsi sa voie et éclairer sa marche dans l'inconnu, ces efforts correspondent à ceux que fait le jeune homme qui, au majorat, prend conscience de soi-même, de sa liberté et de sa responsabilité, et veut se créer son propre sort.

Cependant, malgré sa science, la marche de l'humanité se poursuit toujours dans l'inconnu, et l'on s'accorde à dire, sans s'en inquiéter davantage, qu'elle est dans l'inconnu. L'effort scientifique de l'humanité n'a donné des résultats appréciables qu'en ce qui concerne le monde extérieur. Quant à l'homme lui-même et à la société, la science se déclare tantôt incapable de nous apprendre quelque chose qui vaille; tantôt elle prétend que la société humaine se développe d'après des lois mécaniques et naturelles, fatales, implacables, sur quoi la volonté et l'idéal humain n'ont aucune prise. Elle ne fait, la plupart du temps, que pressentir ou entrevoir ces lois, souvent elle les suppose, jamais elle ne les précise. Et si ces lois lui semblent fatales, au-dessus de la portée de l'homme, n'est-ce pas à mesure même où elles lui échappent? Non seulement la science ne nous apprend pas les lois de la société humaine, mais, pour ce qui est du but de la société, du but que doit se donner la vie de l'humanité, elle n'en veut rien savoir. Elle ne daigne même pas s'en inquiéter. Elle se cantonne, ici, dans le terre à terre prudent et modeste de l'examen des faits présents et immédiats, n'ayant pas à rechercher les causes primaires ou finales des choses. La science qui s'occupe de la vie de la société et de l'humanité se réduit, ainsi, à l'empirisme le plus plat. Et tandis que l'astronomie,

par exemple, étudie et prédit les phénomènes cosmiques qui auront lieu dans des centaines de milliers d'ans, jamais la science sociale ne se doutera des phénomènes sociaux et moraux qui auront lieu dans quelques dizaines d'années. Elle étudiera le passé, tout au plus le présent et les données de la statistique.

Ayant vu que cette méthode, de modestie et de prudence, que cet empirisme terre à terre lui réussissait dans l'étude de la nature extérieure, la science croit arriver avec le temps, et par les mêmes moyens, à connaître les lois des phénomènes moraux et sociaux. Elle exige donc autant de clarté, de précision et de logique dans l'étude des phènomènes moraux qu'elle en a pu et dû trouver dans l'étude des phénomènes physiques. Puisque les clartés de la raison discursive lui ont suffi dans les sciences naturelles, l'homme moderne a cru qu'elles lui suffiront pareillement dans les sciences morales. Du grand syllogisme de l'idéal humain, la science se borne à n'étudier que la prémisse mineure, les conditions actuelles, les circonstances physiques et historiques du moment et les aptitudes présentes de l'humanité, afin de pouvoir en tirer comme conclusion l'acte nécessaire de chaque instant. La science éthico-sociale se désintéresse complètement de cette prémisse majeure, qui doit être constante, la même pour tous les hommes, et pour chacune de leurs actions particulières. Elle croit que, ici comme dans la nature, le présent bien étudié, les faits immédiats bien connus, nous livrent la clé du plus lointain avenir, et nous rendent accessibles les plus lointaines prévisions. Cependant, il faut se rendre bien compte que ce qui vaut pour les sciences de la nature, ne vaut pas pour les sciences morales. Les sciences naturelles peuvent se contenter de la connaissance du présent seulement, car, vu la permanence des lois naturelles, le présent se reproduit, tel quel, identiquement dans l'avenir. Elles sont les sciences du *tout fait*, de l'évolué; tandis que les sciences sociales et morales sont la science de l'*évoluant*, de ce qui se fait, du devenir. Ici, au contraire de ce qui arrive dans la nature physique, le présent ne se répétera pas dans l'avenir, tel quel, identique toujours à lui-même. Le visage que prennent les faits présents, ils ne le reprendront jamais plus dans l'avenir. Une connexion particulière de phénomènes sociaux est aussitôt périmée qu'atteinte. La mobilité, l'inconstance, l'excessive inconsistance des lois et des faits moraux jurent avec

la permanence des faits et des lois de la nature. Les habitudes que contracte l'esprit, dans l'étude des choses physiques, deviennent ainsi de vrais obstacles : loin de le servir pour l'étude des phénomènes sociaux et moraux, elles l'égarent. La précision, l'exactitude de la logique abstraite et claire, qu'on trouve dans l'étude de la nature ne sont pas de mise dans l'étude de l'âme humaine, de la société, et par suite de l'idéal qui doit régir l'un et l'autre. Ici, c'est plutôt ce clair-obscur de l'intuition, la lumière voilée de la foi, de l'inspiration et le mal assuré de la prévision qui sont de mise. Ici, n'admettre que ce qui est strictement, rigoureusement, discursivement logique, rejeter tout ce qui est peu sûr, ou rien que probable, c'est s'interdire toute possibilité de science.

Là est la cause du divorce profond, où se trouve la raison logique et précise et la science, d'une part, et l'intuition et la foi de l'autre. A les examiner ainsi, la raison claire et discursive nous apparaît être celle de l'individu comme individu et préoccupé seulement du présent, l'intuition, la foi nous semble être aussi la même raison, mais la raison de l'espèce, c'est-à-dire de l'individu en tant qu'espèce, en tant qu'il envisage son avenir lié à celui de l'espèce. En d'autres termes, donc, l'intuition de l'individu est la raison de l'espèce ou de la société. La science morale ne peut avoir recours qu'à cette intuition raisonnée, lorsqu'elle veut aborder l'étude de l'humanité en devenir, car l'intuition, c'est bien la forme la plus large et la plus profonde, et par suite aussi la moins claire et sûre de la raison. Se privant résolument du secours d'une intuition qui lui semble trop trouble, et ne voulant que les concepts clairs, logiques, rigoureux, de la raison discursive, la sociologie contemporaine prétend être positive, objective, comme les sciences du monde physique. Aussi s'est-elle interdit de rechercher l'idéal et d'étudier l'avenir de la société humaine : elle refuse d'en dire quoi que ce soit, préférant s'en tenir à l'étude du présent, et plus encore, à l'étude du passé. Ce faisant, elle s'est systématiquement égarée, et c'est ce que des « philosophes », dans une discussion retentissante, se sont chargés d'établir. Dans cette controverse, le divorce entre la raison discursive et l'intuition apparaît sous son jour véritable.

Voyons donc, de façon plus précise, dans quels termes cette discussion se pose.

D'une part, les sociologues, et ceux-là surtout qui se disent positivistes et objectifs, prétendent qu'ils étudient les sociétés humaines, et que la science qu'ils nous en donnent suffit aux exigences de la pratique, aux nécessités légitimes de l'homme et de la société. Mais ils se bornent aux nécessités les plus basses et les plus courantes de la vie pratique. Ils étudient le présent et le passé surtout, en l'interprétant à leur manière. L'avenir lointain, les aspirations humaines, si profondes, si constantes soient-elles, n'ont pas de fondement pour eux, et ne les intéressent point. Ils ne s'attachent qu'à l'étude des faits concrets et objectifs. Car, avec une naïveté décevante, ils conçoivent la science de la société humaine en devenir sur le modèle des sciences de la nature stable. La science physique, surtout, les fascine et leur sert de modèle. Aussi appellent-ils leur science *physique sociale* (Lévy-Brühl). Pour eux, science et physique se valent. Ils identifient les faits humains, sociaux et moraux, avec les choses physiques, et conçoivent les actions morales comme des « choses » (Durkheim). Dans le flux inextricable et vertigineusement changeant des phénomènes historiques, ils voient des choses isolées, immobiles, qu'ils se proposent d'étudier et d'observer comme de simples objets matériels, physiques. Toute leur ambition est d'établir des lois causales entre ces « choses ». Et comme les aspirations humaines les plus hautes et les plus profondes n'ont rien à voir avec la physique, ils les ignorent tout simplement. Ainsi la sociologie positive appauvrit, mutile et défigure l'âme humaine et la vie sociale. Elle ne veut rien dire sur l'idéal, sur les fins ou la destinée qui est réservée à l'humanité. En tant qu'imitation servile et *caricaturale* de la physique, elle n'aborde point, ne le pouvant même pas, la question des fins et des idéaux. C'est tout au plus si elle accorde une certaine attention aux moyens pratiques les plus immédiats et les plus concrets. Quelques sociologues en sont arrivés à cette conception nette : la sociologie, comme toute science d'ailleurs, n'a pas à s'inquiéter des fins, elle ne peut et ne doit procurer que des suggestions utiles à la pratique courante; la sociologie est donc la science des moyens, non pas la science des fins.

De leur côté, les philosophes et certains sociologues plus avertis ont montré ce qu'il y a de faux et d'extravagant dans cette manière de concevoir la sociologie. Ils ont fait justice de cette

conception. M. G. Belot, par exemple, a prouvé jusqu'à l'évidence l'impossibilité et la parfaite inutilité de cette pseudo-science. Il a montré l'incapacité totale où elle est de découvrir et de démontrer les fins, les aspirations et les besoins de l'humanité. Il l'a fait en termes saisissants, que nous devons citer : « La science sociale deviendrait d'autant plus inutile qu'elle serait plus parfaite, ou inversement, la possibilité d'une telle science serait d'autant plus marquée, qu'elle aurait pour objet des sociétés moins modifiables et dans lesquelles l'action aurait moins de place [1]. »

La critique et les attaques que M. Bergson a portées à la physique morale, et indirectement à la sociologie objective, vont plus à fond encore. Ce philosophe met l'erreur positiviste en une lumière si vive, que l'absurdité en apparaît éclatante. Selon M. Bergson, le naturalisme, l'objectivisme moral, transporte dans le domaine de la réalité, qui se crée continuellement, les méthodes qui ne conviennent qu'aux choses toutes faites. Les méthodes des sciences naturelles, la raison démonstrative, l'induction claire et le schématisme de l'abstraction, sont propres en effet dans la réalité des choses fixes, dans le monde des solides, de l'espace. Elles ne sauraient être efficaces, et ne peuvent rien nous dire sur les choses qui se créent, dans le domaine de la durée concrète. Loin qu'elles soient, ici, de quelque utilité, elles falsifient la réalité et par suite nous égarent. Car on ne peut pas exprimer par l'espace homogène la durée concrète et variable, ce qui se fait par le tout fait. Que l'induction et l'abstraction schématique restent donc confinées dans l'étude des phénomènes naturels; dans l'étude de l'homme et des faits conscients, M. Bergson exige l'emploi de l'intuition, de l'observation intérieure et directe.

D'ailleurs, ce divorce entre la raison discursive et l'intuition peut être expliqué autrement encore. La raison rigoureusement logique et claire est une faculté de l'esprit, qui se développe par la relation de l'homme avec les choses fixes, précises, bien déterminées, comme par exemple les objets de la nature inanimée, et ceux dont il dispose dans la vie pratique, les objets de son industrie. L'homme, ayant à s'accommoder, avant tout, aux conditions de la nature cosmique et aux exigences de sa vie pratique, a dû

1. *Essais de morale positive*, Paris, 1901, F. Alcan.

développer exceptionnellement cette faculté. Sa clarté, sa précision viennent de là. Étant sans cesse sollicitée de ce côté, notre conscience a été comme accaparée et confisquée par le monde des objets fixes et précis. De là, son besoin de clarté logique et de précision, qui s'exprime dans le fonctionnement de la raison discursive et de l'abstraction.

Par contre, les aspirations morales, les intuitions et les pressentiments de l'avenir, la faculté qui crée les fins et les idéaux, ont été refoulés dans l'inconscient, dans le clair-obscur de la demi-conscience, dans le nuageux et l'imprécision d'une rationalité profonde, voilée, que nous appelons intuition. Ces différences ne sont d'ailleurs que de surface; car le mécanisme logique intime de ces deux facultés : raison discursive et raison intuitive, est le même.

Mais, quoi qu'il en soit, il n'en reste pas moins vrai que la science sociologique officielle, cette science qui devait jouer le rôle du père de la famille humaine, ayant fait fausse route, élimine l'intuition et le problème des fins. Mais de ce que cette science se refuse à remplir cet office s'ensuit-il que l'humanité puisse ne pas se donner un idéal, qu'elle s'en puisse dispenser? En ce cas, nous serions réduits à faire cette constatation étrange : l'homme, pris individuellement, a beau être conscient, réfléchi et prévoyant, l'humanité, la société comme telle, n'est pas consciente, ne connaît pas d'idéal. Elle doit traîner, à l'aveugle, une existence sans but et sans espoir. — Il y a donc une contradiction pénible, tragique, entre la lâcheté de la science et les exigences de la conscience éclairée des hommes. Comme nous le disions, une issue, un dénoûment, doit être cherché. On cherche, comme on a toujours cherché, cette issue, dans deux directions opposées, que nous allons brièvement indiquer ici.

III. — Christianisme et socialisme.

Si la science officielle affecte de la négliger, la philosophie morale, elle, se pose fort heureusement la question des causes finales et primordiales. Et par surcroît, l'homme de tous les temps a eu, en dehors de la philosophie et des sciences positives, la religion, la foi, cette science purement intuitive, qui supplée à l'induction. Rien de plus naturel, alors, que l'office refusé par la science soit

rempli par la philosophie et la foi. Et, à ce qu'il semble, la foi a de beaucoup devancé la philosophie dans cette direction. La divinité a été, dans cette toute première phase de minorité que traversa l'humanité, le véritable tuteur, l'équivalent du père de famille de l'espèce humaine. C'est dire que les intuitions idéales; que nous groupons sous l'appellation de foi, ou Dieu, ont été les lignes de la première esquisse du plan de vie, que s'est donné l'humanité consciente.

Quant à la philosophie, à l'exception de la pensée grossièrement empirique et matérialiste, et surtout si nous nous en tenons au plus illustre des philosophes modernes, Kant, elle nous offre bien quelques indications précieuses et assez significatives pour la solution du problème des fins. Kant reconnaît, en effet, que la raison postule trois idéaux suprêmes : 1° *la liberté*, 2° *l'immortalité de l'âme*, 3° *l'idée de Dieu*. S'il est permis de conclure par analogie de la fin individuelle à la fin de l'humanité, la destinée réservée à la vie de l'humanité est enfermée, évidemment, dans les trois idéaux de la raison pratique. C'est ainsi que nous voyons la philosophie rejoindre la foi religieuse, car les trois idéaux postulés par la raison pratique sont les données immédiates de la religion.

Mais, si, par l'une de ses voies, la philosophie rejoint la religion, par une autre voie, — qui n'est toujours pas celle du matérialisme plat et de l'empirisme terre à terre, encore qu'elle se plaise quelquefois à s'intituler matérialisme historique, — elle rejoint le socialisme, les doctrines démocratiques, morales et humanitaires qui inspirent et mettent en marche la classe ouvrière. Si donc, d'une part, la philosophie morale se relie à la pensée religieuse, de l'autre, elle se concrétise ou retentit dans le socialisme contemporain.

A considérer l'histoire entière de l'humanité, la philosophie et la foi seules, ont essayé de faire la preuve d'une humanité consciente et raisonnable, qui conçoit et se trace un idéal à réaliser. En dehors des tentatives, personnelles et sans grande importance, d'un Morus, d'un Campanella, d'un Fourier, etc., il n'y a eu que le Socialisme et le Christianisme, qui, chacun à sa manière, ont esquissé des plans de vie, une destinée idéale plus ou moins précise et rationnelle de la vie sociale et humaine. Ces deux mouvements historiques, impétueux et universels, sont inspirés par le

sentiment de la solidarité, et édifiés sur le besoin de justice. L'idéal chrétien et socialiste conçoit l'humanité entière organisée rationnellement dans une société unique et harmonieuse. Ce n'est que pendant ces deux moments d'idéalisme que l'humanité consciente a pris connaissance de sa destinée. Dans ces deux mouvements sociaux elle a regardé devant elle, s'est contemplée parcourant la nuit des temps à venir. Sa conscience inspirée a percé l'obscurité des temps. Comme dans un miroir magique, elle s'est regardée, dans l'idéal chrétien, et s'est vue avançant à travers les siècles futurs; elle y a saisi ses propres images, changeantes avec chaque étape de son propre parcours vers la perfection finale. Dans l'idéal socialiste, et plus encore dans celui de la foi chrétienne, nous possédons une sorte d'appareil à explorer le temps, analogue à celui qu'imagina Wells.

Grâce à l'idéal chrétien, et aujourd'hui grâce à l'idéalisme socialiste, la société humaine et l'homme ne vont plus tout à fait à l'aveugle sur les voies multiples de leur évolution. L'homme a trouvé là quelques prévisions plus ou moins troubles et symboliques de la marche qu'il doit suivre dans l'avenir lointain, un pressentiment des fins où son effort doit aboutir. L'humanité en est devenue plus ou moins consciente, selon les circonstances et selon les individus.

Nous rapprochons trop, et trop facilement, il est vrai, le socialisme et le christianisme. D'aucuns trouveront cela étrange et bien audacieux. Nous n'ignorons pourtant pas les différences de ces deux doctrines, et les conflits qui ont lieu entre les deux mouvements sociaux qui leur correspondent. Bien que produits de la même nécessité d'idéal, les deux mouvements idéalistes sont loin de se concilier sur plusieurs points. Mais, les différences, voire même les oppositions violentes qu'entre eux l'on observe proviennent de ce qu'ils se sont un peu spécialisés, de ce qu'ils ne visent pas exactement le même moment de la vie de l'humanité, ou bien, alors même qu'ils visent le même but, c'est, comme nous aurons l'occasion de le montrer plus loin, sous des points de vue trop différents et avec des ressources trop inégales.

Précisons un peu mieux notre thèse.

Le christianisme a une portée infiniment plus grande que la doctrine socialiste. La foi chrétienne voit très loin, trop loin peut-

être. Ayant un objectif si éloigné, si haut, elle a peut-être une vue confuse. Les formes d'idéal que l'intuition chrétienne perçoit dans l'avenir de l'humanité sont assez vagues et troubles. Aussi, ne peut-elle les saisir et les exprimer qu'au moyen de symboles et de métaphores. Les vérités qu'elle anticipe sont des fantômes voilés. Elle les devine seulement à travers leurs voiles. Ces voiles, ce sont les métaphores qui abondent dans l'évangile de Jésus. Dans son idéal, le chrétien s'attache à l'image de la société humaine et de l'homme, arrivés à leur dernière étape évolutive, et non pas à la forme plus ou moins précise de l'organisation rationnelle de la vie, comme fera le socialiste. Tandis que les doctrines socialistes anticipent les phases intermédiaires, et prescrivent l'activité formatrice et préparatoire de la perfection finale de l'homme, la foi chrétienne nous donne, par l'idéal qu'elle en conçoit, l'image vive de cette perfection même. Elle nous offre la vision du point d'arrivée, tandis que la foi socialiste nous prescrit plutôt les moyens d'y arriver. C'est ce qu'on verra mieux dans la suite de ce livre.

Ainsi spécialisées, il va de soi que la foi chrétienne fasse usage d'une méthode mentale assez différente de celle qu'usera l'intuition socialiste. La foi religieuse procédera par l'intuition pure, tandis que les doctrines socialistes useront d'une intuition raisonnée. Avec le socialisme, la raison discursive s'empare de l'intuition pure, la pénètre, pour la rendre claire et acceptable pour les esprits les plus timides ou les savants les plus prétentieux. Dans la foi chrétienne, la raison discursive est presque absente, et c'est pourquoi une telle foi est difficilement, ou n'est point acceptable pour les esprits positivistes.

Mais, de ce que les doctrines socialistes parlent à la raison discursive des individus, pour leur traduire les indications de la pure intuition, elles ne peuvent employer que les moyens et les pièces à conviction dont on use habituellement dans les sciences positives. Ainsi, tandis que dans les évangiles, brillent et abondent les symboles et les figures métaphoriques, dans les écrits socialistes, et particulièrement dans ceux de Marx, foisonnent les chiffres et s'épanouissent les schémas, les figures géométriques. Peut-être, au fond, les chiffres et les figures de Marx sont-ils la traduction mathématique des paraboles et des métaphores de Jésus. Marx

n'aurait donc fait qu'arracher les voiles qui couvraient symboliquement les vérités chrétiennes.

III. — Causalité et finalité.

Mais l'important serait de savoir, si la connaissance intuitive vaut la connaissance inductive, si les données de la foi raisonnée sont aussi légitimes que celles de l'abstraction claire et rigoureusement logique. Il s'agit maintenant de voir dans quels rapports est la connaissance intuitive idéale, — les vues prises sur le monde qui se fait, sur l'avenir, — avec la connaissance abstraite, scientifique, de ce qui est tout fait. Qu'est-ce qui caractérise au juste ces deux genres si différents de connaissance? En effet, de ce qu'on vient de dire, il résulte assez clairement que la connaissance intuitive est la connaissance des fins. La foi raisonnée, comme l'intuition, nous procure les buts de la vie, l'idéal vers quoi convergent les efforts de l'humanité. Que nous donne la science? L'induction et la raison abstraite nous donnent la connaissance des causes. Connaître scientifiquement, c'est connaître par les causes : *vere scire per causas scire*; connaître intuitionnellement, c'est connaître par les fins.

Ainsi, la foi religieuse, l'intuition pure, est la connaissance caractéristique de la finalité, des faits moraux et sociaux, de l'idéal en général; tandis que la connaissance scientifique ordinaire est la connaissance des causes des phénomènes naturels. Entre ces deux extrêmes se place la pensée, la science socialiste qui nous apparaît comme un compromis, ou comme une synthèse des deux modalités. L'intuition socialiste nous donne l'idéal aux prises avec la réalité, l'effort de descendre et d'incorporer l'idéal dans le réel, la finalité en train de devenir causalité; elle est le point d'interférence entre la finalité et la causalité.

Mais quel rapport y a-t-il, à les bien voir, entre causalité et finalité? Ces deux principes logiques sont-ils également valables et légitimes?

Généralement, on accorde beaucoup plus de crédit à la connaissance scientifique causale, qu'à la connaissance intuitive finaliste. C'est peut-être à tort, et il est intéressant de voir si les données de l'intuition ne peuvent être aussi légitimes, sinon aussi sûres que

les données de l'induction scientifique. Dans ce cas, il faut rechercher si connaître par fins n'est pas connaître toujours par causes, si, en d'autres termes, le principe de la causalité n'est pas impliqué dans la finalité.

Or, tout bien pesé, selon nous, on peut considérer la finalité comme une traduction de la causalité dans le langage des sciences morales; ce n'est qu'une appellation nouvelle donnée à la causalité transportée dans l'étude des phénomènes moraux. Cette nouvelle appellation représente ce que le concept *cause* acquiert d'original et de caractéristique en passant d'un monde tout fait, passé et passif, en un monde qui se fait, actif et créateur. C'est là une simple adaptation du concept causal, formé dans le monde physique, au caractère spécifique du monde conscient. Le même principe est ici finalité, là, causalité. Du fait que la conscience distingue le monde moral du monde physique, la causalité subit cette métamorphose et devient finalité. *Finalité est causalité consciente.* Par quel mirage d'optique intellectuelle se fait cette transfiguration? Ce n'est peut-être qu'un simple renversement des termes, lorsque la causalité se regarde agir dans le miroir de notre conscience.

En effet, le principe causal, considéré dans le monde physique, se présente dans cet ordre : *cause* = *effet*. Dans le monde conscient cet ordre se renverse : *effet* = *cause*. Expliquons-nous. Il est clair que dans la réalité physique immobile, la cause est placée dans le passé et l'effet dans le présent, ou projeté dans l'avenir, car ici la cause est l'antécédent, elle précède l'effet. Or, il en est tout autrement dans la réalité mobile de la conscience. Ici, la cause, devenue fin, est, cette fois, projetée dans l'avenir; et l'effet, devenu moyen, se place dans le présent ou même dans le passé, car il doit précéder pour préparer la fin. Pour vouloir le but, il faut commencer par vouloir les moyens, de même que pour avoir l'explication d'un phénomène-effet, il faut en chercher les causes. Il est vrai que les moyens réalisent la fin, et pourtant c'est la fin qui détermine et invente les moyens. Ce renversement, provoqué par l'optique de notre conscience, amène aussi une sorte de confusion dans l'esprit, car on ne peut plus distinguer clairement entre cause et fin, effet et moyen. La fin semble se confondre tantôt avec la cause, en tant que c'est elle qui suscite et détermine les moyens,

tantôt avec l'effet, en tant qu'elle est « conséquente » et se fait précéder par les moyens.

Finalité vaut donc causalité, car la finalité est la cause vue par l'intuition, et la causalité est la fin vue par la raison discursive. La même solidarité, qui relie l'effet à sa cause, relie aussi les moyens à leur fin. Et de même qu'on tient et qu'on prévoit *sûrement* l'effet par la cause, l'on tient et l'on prévoit *probablement* les moyens par la fin et la fin par les moyens. La seule différence qu'il y a entre la finalité et la causalité, c'est celle qui existe entre certitude et probabilité. Quand on a saisi la cause, on ne manque jamais l'effet, mais lorsqu'on a les moyens, on n'a jamais que la probabilité de la fin recherchée. A cette différence près, finalité vaut causalité.

M. Bergson conçoit, de la même façon que nous, les rapports entre le mécanisme et la finalité, et il va de soi que par mécanisme on entend causalité. Selon lui, « le finalisme radical est tout près du mécanisme radical sur la plupart des points ». Plus encore, « l'application rigoureuse du principe de finalité, comme celle du principe de causalité mécanique, conduit à la conclusion que « tout est donné ». « *Les principes disent la même chose dans leurs deux langues*, parce qu'ils répondent au même besoin [1] ».

Lorsque M. Bergson cherche à préciser davantage les rapports entre le mécanisme et la finalité, il arrive à se les représenter précisément tels que nous venons de les indiquer, à savoir que « le finalisme n'est qu'un mécanisme à rebours. Il s'inspire du même postulat, avec cette seule différence que, dans la course de nos intelligences finies le long de la succession toute apparente des choses, il met en avant de nous la lumière avec laquelle il prétend nous guider, au lieu de la placer derrière. Il substitue l'attraction de l'avenir à l'impulsion du passé [2]. »

En effet, dans l'explication du monde mécanique, l'important est dans le passé, car c'est le passé qui détermine le présent. Au contraire, dans la réalité consciente et en devenir, l'important, le centre de gravité, est rejeté dans l'avenir; car ici c'est l'avenir qui prépare et provoque le présent ou l'avenir immédiat. Il semble que la cause se place après son effet et se fait devancer et anticiper par lui. La fin, placée dans l'avenir, n'a donc pas une valeur explica-

1. *L'évolution créatrice*, p. 49.
2. *Id.*, p. 42.

tive moindre que la cause scientifique placée dans le passé. Si les phénomènes physiques d'aujourd'hui sont les effets des phénomènes physiques d'hier, les actions sociales ou morales d'aujourd'hui sont les moyens, effets anticipés, de celles qui seront, qui doivent être demain. Le but qui est dans l'avenir, c'est lui, ici, la cause qui provoque et détermine les moyens présents. Si le monde physique d'aujourd'hui est une dérivation du monde physique d'hier, le monde moral d'aujourd'hui est une préparation du monde moral de demain, son moyen de réalisation. C'est pourquoi l'on dit communément que demain sera fait de nos efforts d'aujourd'hui. De même que le présent physique est fatalement lié au passé, l'avenir moral est contenu dans le présent, et *le présent doit être ce que l'avenir moral exige qu'il soit*. C'est donc à cette seule condition que la fin vaut scientifiquement la cause, à savoir, qu'il y ait des fins précises données et qu'elles soient reliées rigoureusement aux moyens, aux vrais moyens qui pourraient les réaliser.

Voilà pourquoi les sciences de l'homme moral et social ne peuvent être que l'intuition des fins humaines et sociales, la prédétermination avisée, consentie des idéaux. Quand on tient ces idéaux, quand on les a bien précisés, quand ils sont bien et profondément prouvés et exigés par les aspirations les plus générales de l'âme, et quand, d'autre part, on poursuit fermement leur réalisation, quand on étudie et indique les moyens propres, à chaque époque, à leur accomplissement, on a, par cela même, édifié la science morale et sociale de l'humanité. Jusqu'à présent, seuls le christianisme et le socialisme nous semblent avoir entrepris cette tâche. C'est par ces deux grands mouvements de la conscience humaine, que les sciences sociales et morales ont essayé de se constituer. La science morale de l'humanité ne pourrait faire mieux que de s'appliquer méthodiquement à leur étude, épouser et éclairer leurs efforts, méthodiser et systématiser leurs résultats. Ses vérités, ses lois seront les vérités de la foi et de l'intuition socialiste, ou les déductions, les conclusions tirées de l'idéal éthique chrétien, et de l'idéal socialiste. La science morale y trouve des ressources insondables et inépuisables. Enrichie de toutes les vérités sociales contenues dans la doctrine socialiste et dans les intuitions chrétiennes, elle pourrait tracer définitivement le plan de vie de l'humanité, et fixer, une fois pour toutes, l'idéal-perfection que doit atteindre l'huma-

nité à la fin de son évolution progressive. De plus, elle pourrait esquisser et prédéterminer, au moins vaguement, le cadre et la physionomie de chaque époque, de chaque phase évolutive, de chaque génération même.

Mais, pour que cet idéal soit réalisable, pour que les prescriptions et les prévisions intuitives soient possibles, et non pas chimériques, il faut, de toute nécessité, que l'idéal final et les prévisions, les prescriptions qu'il justifie, soient l'expression la plus légitime des plus profondes aspirations de l'âme humaine. Il faut, d'autre part, que les générations à venir *veuillent poursuivre cet idéal* et remplir les prédéterminations qu'il comporte. Il faut enfin que les efforts de ces générations s'épuisent et convergent dans l'accomplissement de ces prévisions et de cet idéal. C'est donc, nous le répétons, à cette condition expresse et exclusive, que la finalité et l'intuition équivalent la raison claire et la causalité.

A travers le labyrinthe des futures générations humaines, l'idéal suprême de l'humanité doit être visible comme un fil rouge qui serve de guide à la raison ; il sera aussi l'image vive de la dernière perfection qu'aurait pu atteindre l'humanité.

Dans ces conditions seulement, les anticipations de la foi et de l'intuition prennent ici l'importance et la valeur des déductions logiques et des inductions propres aux sciences naturelles. Le déroulement de la vie humaine pourrait prendre ainsi la forme d'un énorme syllogisme, changeant continuellement de mineure avec les époques et les générations. La prémisse majeure en serait cet idéal suprême qui renferme la destinée de l'humanité ; la prémisse mineure en serait les acquisitions du passé concentrées dans chaque époque, changeantes avec les générations humaines, et la conclusion en serait leur synthèse dans chaque action, dans chaque acte de devoir actuel. Chaque action, chaque jour, chaque génération humaine seront un moyen immédiat d'atteindre la phase ultérieure de l'idéal, et un moyen médiat, indirect de préparer l'accomplissement de l'idéal final. Dans la lumière splendide de l'idéal ainsi conçu et précisé, la vie de l'humanité et les événements plus importants de cette vie seraient lumineusement et précisément prévus, comme le sont aujourd'hui les événements astronomiques. Cet idéal serait donc une véritable trouée percée dans l'obscurité des temps à venir, la traînée de lumière que

l'intuition de la finalité consciente laisse après soi, lorsqu'elle voyage dans la suite des siècles futurs. Ainsi, on pourrait espérer, de l'idéal et du finalisme, ce que Laplace attendait de la causalité mécanique, lorsqu'il disait « qu'une intelligence, pourvu qu'elle soit assez vaste, pourrait embrasser dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers, et ceux du plus léger atome » et que « rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir, comme le passé, serait présent à ses yeux ».

Mais, si cet espoir est permis aux sciences de la matière, à la causalité mécanique, il semble qu'on ne le conçoit pas aussi facilement pour les sciences de la vie et de l'âme. Quoique M. Bergson, comme nous le montrions, se représente de la même façon que nous les rapports entre le mécanisme et le finalisme, s'il admet que le mécanisme rend possible la prévision, en tant qu'il se rapporte à la matière, au monde des répétitions, il conteste au finalisme le droit de prévoir, dans le domaine de la vie et de la conscience. De plus, M. Bergson rejette le finalisme, comme il rejette le mécanisme, de l'explication de la réalité en devenir. Il montre longuement que la vie, en général, ne se développe pas selon un plan donné, où tout serait donné et prévu. L'argumentation de M. Bergson est juste, mais elle n'infirme pas notre thèse, à savoir que le finalisme et l'idéal, tel que nous l'avons précisé, sont un moyen sûr de prévoir l'avenir, car nous n'appliquons pas le principe de la finalité au monde en général, ni même à la vie en générale, ce qui, comme l'a prouvé l'auteur de *L'Évolution créatrice*, serait faux. Pour nous, le principe de la finalité entre en vigueur là où commence la vie consciente, réfléchie, et nous croyons qu'il y règne exclusivement, car, à partir de ce moment précis, l'attraction de l'avenir [le finalisme] se substitue à l'impulsion du passé [le mécanisme].

D'ailleurs, l'idéal, œuvre de l'imagination créatrice, produit de l'intuition profonde qui voit les fins et va dans le sens de la vie, comme la conçoit M. Bergson, est tout ce qu'il y a de plus propre pour nous permettre la prévision. Cette intuition, du reste, qui, selon M. Bergson même, « projette une lumière vacillante et faible sur notre origine, et peut-être aussi sur notre destinée, n'en perce pas moins l'obscurité de la nuit où nous laisse l'intelligence » [1]. Et

1. *L'Évolution créatrice*, p. 290.

l'imagination créatrice, qui construit l'idéal et les fins humaines, n'est-elle pas une faculté qui se distingue par les mêmes traits de fécondité et de création inépuisable, que la vie infiniment féconde ? Par contraste avec l'intelligence abstraite, qui appauvrit le réel, la fantaisie, l'imagination l'enrichit, le multiplie et le féconde. Pour le même motif qu'on retire à l'intelligence abstraite et discursive le droit de prévoir, on doit l'accorder à l'intuition et à l'imagination créatrice. L'intuition qui pose les fins, l'imagination créatrice qui engendre l'idéal, sont précisément ce que M. Bergson appelle « la frange indécise » qui se dessine autour de la représentation intellectuelle et qui « doit avoir plus d'importance encore pour le philosophe que le noyau lumineux qu'elle entoure[1] ». « Il faut substituer, à l'intelligence proprement dite, la réalité plus compréhensive dont l'intelligence n'est que le rétrécissement. » C'est précisément ce que nous entendons par intuition, par conscience réfléchie et par imagination créatrice. M. Bergson se contredit gravement en niant à la finalité, ainsi conçue, le droit de connaître l'avenir. Peut-on lui retirer ce droit, pour cette simple raison que la finalité est un principe issu de notre vie pratique, et modelé sur l'action qui crée le nouveau, en combinant du donné? Mais, en quoi notre activité créatrice, pratique, serait-elle différente ou inférieure à la fécondité de la vie? Nous pensons, au contraire, que dans notre activité pratique se révèle la façon même dont créent la nature et la vie. La force créatrice de la vie ne doit-elle procéder de même? Dans ses créations ne doit-il rentrer des éléments vieux comme le monde? Ou bien cette négation de la prévisibilité couvre-t-elle simplement un malentendu, une confusion entre le savoir concret et le savoir en général. Le plein savoir concret n'est possible, en effet, que dans le présent. Seule l'actualité peut être connue pleinement. Car M. Bergson admettra que le passé lui aussi est connu, et peut être connu, en même temps qu'il affirmera que seul l'avenir ne peut être connu et prévu. Or, à notre avis, dès qu'on admet la connaissance du passé, il faut admettre, au même titre, la connaissance de l'avenir. L'intuition et l'idéal peuvent nous dévoiler l'avenir au même titre que l'histoire nous dévoile le passé. Il est vrai que l'intuition idéale de l'avenir nous

1. *Loc. cit.*, p. 50.

donne quelque chose de très vague, et plutôt schématique, et que le réel, qui sera, différera beaucoup de la prévision qu'on en a eue. Mais l'histoire? A-t-elle jamais donné autre chose que des schémas? Ce qu'elle nous raconte des temps reculés représente-t-il la réalité telle qu'elle a été? Faut-il rappeler l'aventure de ce savant historien qui jeta au feu ses manuscrits, pour ne pas avoir réussi à débrouiller la vérité sur un simple scandale qui venait de se passer sous ses fenêtres?

Ce que l'historien des temps passés nous présente dans ses écrits, ce n'est pas, comme l'a dit Gœthe, l'esprit et la physionomie de ces temps, mais son propre esprit à lui, sa propre vision, l'illusion de ces époques. En tant que l'on admet une connaissance qui dépasse l'actuel, l'avenir peut être, aussi bien ou aussi mal, prévu que le passé est connu. Le souvenir ou les passions des hommes déforment et transfigurent le passé autant que l'ignorance et l'espoir cachent ou idéalisent l'avenir. La seule chose que l'histoire dira sur le passé, en plus de l'intuition idéale de l'avenir, sera les noms et les dates de naissance et de mort de quelques-uns des figurants et acteurs de ce temps. De même qu'un homme réfléchi et prévoyant connaît souvent mieux ce qu'il a à faire que ce qu'il a fait à une époque reculée de sa vie, de même l'humanité réfléchie et guidée par une intuition idéale, large et lumineuse, arrivera un jour à mieux connaître l'avenir qu'elle a devant soi, que le passé englouti dans la nuit de ses premiers siècles. Condorcet, dans son essai sur le progrès, faisait pressentir la physionomie du XIXe siècle, et les écrits prophétiques de Saint-Simon ont préfiguré les grands mouvements socialistes qui entraînent aujourd'hui la société civilisée. Sur ce qui sera dans deux mille ans, une intuition idéaliste pourrait composer un roman dont la valeur de vérité serait comparable à celle des poèmes homériques. Car l'idéalisme largement éclairé renferme en lui, non seulement la possibilité de préfigurer l'avenir, mais aussi de l'effectuer.

D. DRAGHICESCO.

REVUE GÉNÉRALE

LES REVUES ALLEMANDES DE PSYCHOLOGIE EN 1909[1]

Sensations organiques. — Meumann (*A*, XIV, 279-310 : XVI, 228-235) et Becher (*A*, XV, 356-379) reviennent sur le problème des sensations organiques, qu'ils ont traité, les années précédentes, avec des conclusions opposées. M., qui avait le premier posé ce problème dans une revue psychologique, en exposant les observations de Lennander et de quelques autres chirurgiens, contestait la conclusion de Lennander, à savoir que la plupart des organes internes sont dépourvus de sensibilité, que le diaphragme seul possède les trois genres de sensations de la peau (pression, piqûre et température), et que le feuillet pariétal du péritoine ne possède que les sensations de piqûre ou de douleur. B. apportait l'année suivante des expériences ingénieuses, d'où il résultait que l'œsophage possède les trois genres de sensations, bien qu'avec une sensibilité peu développée, mais que l'estomac n'en possède aucune, et finalement il défendait l'hypothèse de Lennander pour le reste des organes internes du thorax et de l'abdomen, excepté la plèvre. Maintenant l'accord se fait d'une façon à peu près complète entre les deux psychologues, qui apportent chacun quelques expériences nouvelles, et s'appuient aussi sur des observations et des expériences de physiologistes et d'anatomistes, dont les plus importantes sont celles de C. Ritter, de Greifswald (*Centralblatt für Chirurgie*, 35e année, n° 20, et *Archiv für klinische Chirurgie*, tome XC).

D'abord, l'estomac possède certaines sensations que B. avait cru devoir lui dénier d'après ses premières expériences. M. et un collaborateur ont avalé du poivre blanc finement moulu, enfermé dans des capsules de gélatine, puis bu 100 g. d'eau en deux fois. Les petites doses (1 gramme) ne produisent en général aucune sensation,

1. Comme les années précédentes, je donne les indications bibliographiques entre parenthèses après les noms des auteurs : les chiffres romains désignent la tomaison, les chiffres arabes la pagination, la lettre *S* les *Psychologische Studien* de Wundt, la lettre *A* l'*Archiv für die gesamte Psychologie* de Meumann, et la lettre *Z* la *Zeitschrift für Psychologie*, maintenant séparée de la *Zeitschrift für Physiologie der Sinnesorgane*, et dirigée, depuis la mort d'Ebbinghaus, par Schumann.

et ainsi peut s'expliquer que les premières expériences de B. aient eu un résultat négatif : mais, si l'on prend des doses plus fortes quelques minutes après, à savoir des doses de 2 ou 3 g., on obtient une sensation plus ou moins vive de chaud ou de brûlant, qui toutefois ne paraît pas avoir proprement le caractère d'une sensation de température. Ces sensations se localisent d'une façon nette dans la région de l'estomac, et elles persistent assez longtemps quand les excitations ont été fortes, ou bien quand elles ont été répétées : il y a donc une addition des impressions ou des sensations successives. La sensibilité, qui est ainsi faible dans l'état normal, devient plus vive lorsque l'estomac est d'avance souffrant : de petites doses suffisent alors à provoquer la sensation, — B. confirme maintenant, et complète ces indications. Il a fait l'expérience suivante avec une jeune fille habituée à faire des lavages quotidiens d'estomac. De l'eau froide (8 à 10°) introduite dans l'estomac au moyen d'un tube à double paroi (pour empêcher que l'excitation agisse sur l'œsophage), lui donne la sensation de froid : la sensation apparaît immédiatement après l'introduction de l'eau, ce qui montre qu'elle ne provient pas, comme l'avait admis E. Weber pour les sensations de température localisées dans l'estomac, de ce que l'excitation froide est transmise à la peau. L'estomac n'est donc pas aussi insensible que tendaient à le montrer les expériences antérieures : toutefois, ces expériences nouvelles prouvent seulement qu'il possède une sensibilité, passablement obtuse, au chaud et au froid ; le caractère spécifique des sensations causées par le poivre blanc semble indiquer que la paroi interne de l'estomac peut nous procurer des sensations de douleur, mais il serait exagéré de dire que la preuve est faite sur ce point ; quant à la sensibilité de l'estomac aux pressions, elle demeure toujours incertaine.

B. a réussi aussi à explorer la sensibilité du gros intestin, par un procédé analogue à celui qui lui avait permis d'étudier celle de l'œsophage et de l'estomac. Le sujet unique qui a consenti et réussi à faire ces expériences montre une certaine sensibilité de l'intestin à la pression, à la température et aux excitations électriques.

Mais, en ce qui concerne l'intestin, et les autres organes abdominaux, ce sont les expériences de Ritter qui résolvent la question de la façon la plus nette. Ces expériences ont été faites sur des animaux, principalement des chiens, à qui l'on a fait, une demi-heure avant la laparatomie, une ou deux injections sous-cutanées d'une solution de morphine à 4 p. 100. Les animaux poussent des cris ou des gémissements à chaque piqûre que l'on fait pour coudre l'intestin grêle aussi bien que le gros intestin. On obtient des réactions analogues en prenant l'intestin entre les doigts, ou en le serrant avec une pince. Mais le simple contact ou un frottement léger ne paraissent pas sentis. La même sensibilité se trouverait dans l'appendice, dans l'estomac, ce qui apporte, pour les sensations douloureuses de cet organe, la preuve que les expériences de M. et de B. ne fournissaient pas ; elle se trou-

verait encore dans les vaisseaux du mésentère. Mais le foie, la rate, le pancréas et l'épiploon sont insensibles. Il ne s'agit dans tout cela que de sensibilité à la douleur. Les excitations froides ne provoquent aucune réaction. En revanche, les excitations chaudes, appliquées à l'intestin et à l'estomac, provoquent des réactions qui indiquent la douleur. Mais le foie et la rate se montrent insensibles, même au thermocautère. Un fait entièrement nouveau et important est que la ligature des vaisseaux sanguins provoque la douleur partout, même dans le foie et les autres organes insensibles : les vaisseaux sanguins possèdent donc, contrairement à ce qui semblait probable jusque-là, des organes pour les sensations douloureuses. — Enfin, preuve que les résultats de ces expériences peuvent être étendus à l'homme, Ritter a trouvé, dans un certain nombre d'observations sur l'homme, au sujet desquelles M. ne donne pas de détails, que la sensibilité des organes viscéraux s'y comporte comme chez l'animal.

Comment donc se fait-il que Lennander ait obtenu des résultats si différents? Ritter a cru d'abord avoir la preuve que l'anesthésie par infiltration, qu'avait employée Lennander, s'étend jusqu'aux organes sous-jacents. Il renonce à cette idée dans son deuxième mémoire, et attribue à la laparatomie elle-même l'insensibilité notée par le chirurgien suédois : l'opération produirait des lésions nerveuses. Peut-être faut-il ajouter que le malade qui vient de subir une opération grave, sans chloroforme, et avec la volonté ferme de réprimer les manifestations de souffrance, n'est pas dans de bonnes conditions pour observer des sensations qui doivent être passablement confuses. Il paraît cependant établi que la sensibilité organique est plus étendue que ne l'avait cru Lennander : cela est certain pour les sensations de douleur, très probable pour les sensations de température, vraisemblable pour les sensations de pression, quoique sur ce dernier point il n'y ait d'autre preuve que l'expérience unique de B. pour l'intestin. Il paraît établi aussi que, là où existent des organes pour les sensations de température et de pression, des excitations fortes sont nécessaires pour y provoquer des impressions qui donnent lieu à des sensations.

Le toucher à distance, ou le sixième sens des aveugles. — Beaucoup d'aveugles possèdent la faculté de percevoir des objets immobiles et silencieux qui se trouvent dans le voisinage de leur tête, et cette perception leur est précieuse pour éviter les obstacles. C'est donc une perception à distance. On l'appelle souvent le sixième sens, suivant l'expression dont s'est servi Javal, pour qui il n'y a d'ailleurs là qu'une façon de parler. Depuis quelques années, on a entrepris l'étude scientifique de ce fait. Les principaux travaux ont paru dans la *Zeitschrift für experimentelle Pädagogik* de Meumann, sauf le premier travail de l'auteur d'une des plus importantes recherches, M. Kunz, qui a été publié dans l'*Internationales Archiv für Schulhygiene* (tome VI, 1907) et dans le *Jubiläumschrift* de l'établissement des aveugles d'Illzach, près de Mulhouse, dont Kunz est directeur. Un autre auteur,

L. Truschel (*A*, XIV, 133-178), se propose d'établir l'état actuel des recherches : mais il le fait à son point de vue, de sorte que son exposé de la question n'en donne pas une idée objective. La discussion a pris, entre Kunz et Truschel surtout, le caractère d'une polémique personnelle, où les deux adversaires échangent des propos très désagréables. Je vais exposer les principaux faits expérimentaux, tels qu'ils résultent de l'article de Truschel et de deux articles de Kunz extraits de la *Ztsch. f. exp. Pädag.*, l'un du tome IX, l'autre sans indication de la tomaison.

Au début des recherches, l'opinion dominante, et peut-être unique, était que cette perception à distance résulte des sensations conservées par les aveugles, mais on se savait pas, et même on se demandait à peine, comment ces sensations sont interprétées, et quelles espèces de sensations sont utilisées. Truschel, s'appuyant sur de nombreuses expériences, conclut que les aveugles emploient pour s'orienter toutes les sensations qui leur restent, mais que, pour percevoir les objets qui se trouvent dans le voisinage de leur tête, ils utilisent des sensations autres que celles que l'on connaît jusqu'à présent, des sensations inconnues (*X-Empfindungen*), auxquelles correspondraient des excitations inconnues (*X-Reize*). Le sixième sens, ou plutôt le sens spécial, nouveau, existerait donc véritablement. Puis, déterminant en une certaine mesure ce sens inconnu, T. distingue deux espèces d'excitations : celles qui agissent à grande distance, d'une façon intermittente, et sont fortes et nettes; celles qui agissent à petite distance, et sont plus faibles, mais constantes. De plus, les sensations des deux espèces proviendraient exclusivement d'impressions exercées sur l'oreille interne, par des ondes sonores, non pas directes, mais réfléchies par les objets. Enfin, d'une façon très hypothétique, T. pense que l'organe de ces sensations doit se trouver dans le vestibule de l'oreille interne. Le nouveau sens serait donc lié, d'une façon encore mystérieuse, à celui que l'on appelle parfois sens statique, plus souvent sens vestibulaire, et qui a pour organes les canaux semi-circulaires et les otolithes du labyrinthe. En tout cas, il est certain que le sens nouveau n'appartient pas à tous les aveugles, et qu'on le trouve chez certains voyants. Si la plupart des voyants ne le possèdent pas, c'est qu'ils ne font pas attention aux sensations qu'il pourrait leur procurer, parce que la vue leur rend les mêmes services d'une façon plus sûre et plus commode; si quelques aveugles ne le possèdent pas davantage, c'est que le travail d'interprétation nécessaire pour utiliser les sensations nouvelles ne s'est pas accompli chez eux.

Parmi les autres expérimentateurs qui ont travaillé au même problème, aucun n'accepte ce qu'il y a d'essentiel dans la thèse de T., à savoir la spécificité du toucher à distance. Krogius, de Saint-Pétersbourg, pense que les sensations de température, causées par le rayonnement des objets, y jouent le rôle essentiel. Kunz soutient que la perception à distance est due principalement, et peut-être exclusi-

vement, à des sensations de pression légère reçues par la peau de la figure, des tempes, du pavillon des oreilles, etc., et surtout du front : c'est le mouvement de l'air qui provoquerait les pressions sur la peau.

Voici les principales raisons expérimentales de Truschel. Un sujet, de préférence un aveugle, possédant un bon développement du sens spécial, se tient dans une chambre où il y a un peu de bruit, comme le crépitement du feu, ou le sifflement de l'eau qui bout sur le poêle : on approche lentement une planchette de sa tête, devant, à droite, à gauche, derrière, et l'on note les distances auxquelles il perçoit l'objet, par exemple de 5 à 20 cm., suivant la direction. Si on lui enveloppe la tête avec plusieurs épaisseurs d'ouate ou d'une étoffe de laine, on doit éliminer les excitations tactiles qui viennent du mouvement de l'air, et les excitations thermiques qui viennent de la chaleur rayonnante : la perception à distance subsiste, mais affaiblie. Si l'enveloppe qui entoure la tête est percée d'une ou deux ouvertures devant le front, la perception à distance ne subsiste plus que sur le côté droit et le côté gauche, et encore elle devient incertaine et de portée très réduite; si l'ouverture est devant l'oreille gauche, la perception subsiste à gauche, tandis qu'elle est réduite ou peut-être supprimée à droite; si l'ouverture est devant l'oreille droite, la perception subsiste à droite; elle subsiste des deux côtés s'il y a deux ouvertures, une devant chaque oreille. Si l'on supprime, autant que possible, l'action des excitations, quelles qu'elles soient, sur l'oreille, en bouchant le conduit auditif avec le doigt, la perception à distance disparaît, ou bien devient incertaine, même à quelques centimètres. Si enfin l'on supprime, autant que possible, la réflexion des ondes sonores, en faisant l'expérience la nuit, dans une chambre fermée, bien silencieuse, où le sujet est immobile, où l'expérimentateur ne fait que les mouvements strictement nécessaires, où tous deux retiennent leur respiration, la perception à distance disparaît dans presque tous les cas : quand elle se produit cependant, c'est que quelqu'une des conditions nécessaires n'a pas été remplie et qu'un bruit léger a ébranlé l'air. Il semble donc que, pour que la perception à distance ait lieu, il est nécessaire que des ondes sonores se produisent et qu'elles agissent sur l'oreille, sans pourtant provoquer des perceptions auditives.

Mais Kunz refuse de regarder ces expériences comme concluantes. Il soutient que, même avec les enveloppements de la tête, il est possible que l'ébranlement de l'air soit transmis jusqu'à la peau et suffise à provoquer les perceptions affaiblies que T. a constatées dans ces conditions ; — que, lorsqu'il existe une ouverture devant une oreille, la perception provient des pressions exercées par le mouvement de l'air sur la peau du pavillon, ou même sur celle qui se trouve à l'ouverture du conduit auditif. Quant aux faits allégués par T., qui ne concordent pas avec l'hypothèse qu'il défend lui-même, il les con-

teste. Et, à l'ensemble, il oppose ses propres expériences, qui montrent une corrélation très nette entre la sensibilité aux pressions, surtout celle du front, et le toucher à distance. Il mesure, d'une façon approximative, mais suffisante, la sensibilité aux pressions au moyen d'une série de cheveux ou de crins dont la force de flexion a été déterminée sur la balance; la série comprend les forces suivantes : 1, 2 et 3 mg., 1 et 2 cg., 1 et 5 dg. Sans chercher à atteindre les points spécialement sensibles à la pression, il applique les crins sur la peau du front, des paupières, de la joue, du nez, du pavillon de l'oreille, du conduit auditif, etc., et, pour avoir des moyens de comparaison, sur le dos de la main et sur les doigts. Pour chacune de ces régions, il détermine la force du crin le plus faible dont l'application est sentie dans cinq essais successifs. D'une façon générale, chez une soixantaine d'aveugles, il obtient ce résultat : quand le crin le plus faible est toujours senti sur le front, c'est-à-dire quand le front possède une fine sensibilité à la pression, il existe un développement remarquable du toucher à distance; au contraire, quand la sensibilité aux pressions est grossière, c'est-à-dire quand la peau du front ne sent pas le crin d'un milligramme, le toucher à distance n'existe pas. Les aveugles qui sentent toujours la pression d'un milligramme sur le front perçoivent une planchette de 10 cm. carrés (en bois, en verre ou en feutre) à des distances de 20 à 50 cm., quelquefois même à de plus grandes distances; ceux qui ne sentent, toujours sur le front, que la pression de 2 mg. ne perçoivent pas du tout la planchette, ou ne la perçoivent qu'à quelques centimètres. De plus, l'un des sujets sent la pression de 1 mg. sur la partie gauche du front, sur les sourcils et la peau qui les environne du même côté, tandis que, pour la partie droite, il faut que la pression s'élève à 1 cg. sur les sourcils et la peau environnante, et à 2 cg. sur le front : en avant et à gauche, il perçoit la planchette à des distances qui varient, selon la température, de 27 à 50 cm.; à droite, il ne la perçoit jamais. De plus, si la température est basse (de 7 à 10°), la planchette est perçue à des distances beaucoup plus faibles que si la température est aux environs de 20° : la distance des perceptions varie ainsi pour un sujet de 41 à 61 cm., de 29 à 53 pour un autre. Il interprète ce fait dans le sens de sa thèse, en admettant que la sensibilité aux pressions est beaucoup plus fine quand la température s'élève : la preuve en est, dit-il, que l'on ne sent plus rien quand on a froid aux mains. — En somme, la portée du toucher à distance paraît bien varier dans le même sens que la sensibilité aux pressions, en particulier la sensibilité de la face. La sensibilité de cette région se montre d'ailleurs beaucoup plus développée que celle de la main et des doigts : tandis que le front perçoit toujours des pressions d'un petit nombre de milligrammes, d'un centigramme au plus, il faut, en général, pour la main et les doigts, des pressions de plusieurs centigrammes ou décigrammes. — Les mêmes faits se présentent chez les voyants. Sur 10 voyants, K. en trouve 4 qui perçoivent

la planchette à la distance de 24 à 27 cm. : ils sentent, sur le front, le crin d'un milligramme. Un autre sent presque toujours, mais non tout à fait toujours, le même crin : il perçoit la planchette à 10 cm. Un autre sent le crin d'un mg. à gauche, celui de 2 mg. à droite : il n'a que des traces de toucher à distance. Les quatre derniers ne sentent que le crin de 2 mg. ou même (un charretier) celui d'un centigramme : ils n'ont pas le moindre toucher à distance.

Il est difficile, sans avoir fait soi-même des expériences, de prendre parti dans ce débat, surtout en raison des faits contestés. Pourtant les expériences de K. sont plus variées, et elles ont l'avantage d'être plus faciles à répéter et à contrôler : mais ce n'est pas encore là une raison absolument décisive pour que l'on puisse affirmer que la question est résolue. La comparaison des expériences me paraît faire pencher la balance en faveur de K. : et pourtant la structure de l'oreille interne est si étrangement complexe que, après que l'on y a découvert des organes pour les sensations de rotation et d'écart de la verticale, et alors que l'on ne peut même pas indiquer d'une façon certaine quel est celui des éléments anatomiques du limaçon qui est impressionné par les ondes sonores, il n'est pas impossible qu'il s'y trouve un organe susceptible de recevoir une impression de la part de mouvements plus ou moins périodiques de l'air qui seraient trop faibles pour provoquer des sensations auditives.

Les erreurs de perception : l'équation décimale. — J. Plassmann (Z, XLIX, 254-269) signale à l'attention des psychologues plusieurs faits d'observation astronomique, parmi lesquels se trouve celui-ci : dans la lecture du moment précis où une étoile passe devant le fil, il existe une autre erreur que l'équation personnelle ; c'est l'équation décimale. Elle a été reconnue par Grossmann et Meissner (*Astronomische Nachrichten*, nos 4 066 et 4 113), et consiste en ce que les meilleurs observateurs montrent, malgré eux, une préférence pour certains chiffres dans la lecture de la dernière décimale. Il en est de même dans les lectures microscopiques. — F. M. Urban (Z., LIII, 361-367) confirme le fait, qu'il a étudié au point de vue psychologique. Certains observateurs lisent le zéro plus souvent que les autres chiffres, tandis qu'ils lisent rarement le 9 et le 1, et l'on peut supposer que, chez ceux-là, il existe une tendance inconsciente à percevoir le dernier chiffre sous la forme la plus propre à simplifier les calculs futurs. Mais il semble que ce n'est pas là la cause unique, ni même probablement la cause principale, de l'équation décimale. Il est, en effet, des observateurs chez qui la préférence paraît beaucoup plus mystérieuse : elle peut s'adresser à un chiffre à peu près quelconque. De plus, chez les uns, elle varie au cours des années ; chez d'autres, elle est remarquablement stable, comme le montrent les pourcentages des différents chiffres dans des milliers d'observations séparées par des années. U. en propose une explication, qu'il rattache aux expériences de complication et au point d'indifférence dans l'appréciation des petits intervalles de

temps. Il indique en même temps une méthode pour corriger l'erreur.

Perception de l'espace. — Une perception visuelle, auditive ou tactile, envisagée isolément, est localisée quant à la position, ou au moins quant à la direction, avec une erreur que l'on détermine aisément. Si l'on fait agir en même temps, dans le voisinage de l'excitation, une autre excitation de même genre, il en résulte une modification de la position apparente de la première excitation. (Voir entre autres Pearce, analysé dans *Revue Philosophique*, 1903, II, 550.) Si maintenant la deuxième excitation est d'un autre genre que la première, c'est-à-dire si elle est disparate, en résultera-t-il encore une modification dans la position apparente de la première? C'est le problème qu'étudie O. Klemm (S, V, 73-162), au laboratoire de Wundt. Et ce problème, qui paraît si spécial et de si peu de portée, est en réalité très intéressant, non seulement parce qu'il fait l'objet d'une contribution à la théorie de la perception de l'espace, mais aussi parce qu'il nous présente un cas de la concurrence des perceptions, ou, comme on dit encore, de la répartition de l'attention. — Voici un exemple des expériences par lesquelles K. se propose de résoudre la question. Le son d'un diapason est transmis par un téléphone auquel on donne des positions différentes par rapport au sujet. En même temps, on fait agir une excitation lumineuse à des distances angulaires variables par rapport à l'excitation sonore. La localisation du son est modifiée par l'influence de l'excitation lumineuse. K. donne à cette modification le nom d'induction spatiale. Elle consiste en ce que la première excitation se trouve déplacée, et rapprochée de la deuxième. Il y a donc une tendance à la fusion des deux perceptions. Les mêmes faits se produisent avec les diverses combinaisons d'excitations qui ont pu être employées : lumière et pression, son et pression. Si les excitations sont successives au lieu d'être simultanées, l'induction existe encore, mais plus faible. — Les trois espèces d'excitations montrent des tendances inductrices différentes et des résistances différentes à l'action inductrice des autres excitations: la force inductrice de la lumière étant prise pour unité, celle du son est de 0.67, celle de la pression est de 0,52 ; de même, en prenant pour unité la résistance de la lumière, on trouve 0.65 pour celle du son, et 0,54 pour celle de la pression. Par conséquent, plus l'action inductrice d'une espèce d'excitation est forte, plus aussi cette excitation est résistante. Les différentes espèces de perceptions sollicitent donc l'attention avec des forces différentes, c'est-à-dire que chaque espèce possède une énergie déterminée et mesurable. — On peut aussi déterminer, par ces expériences, la plus faible distance, ou la plus faible distance angulaire, pour laquelle deux excitations disparates, agissant en simultanéité ou en succession, paraissent occuper le même lieu, ou agir suivant la même direction : c'est le seuil spatial, simultané ou successif, des excitations disparates. Le seuil de Weber n'est donc pas un fait exceptionnel, limité à la perception tactile, ou, comme on l'a

montré depuis, s'étendant en outre à la simple perception visuelle. C'est un cas particulier d'un fait beaucoup plus général, qui appartient à la catégorie des faits de concurrence entre perceptions, ou, d'une façon plus générale encore, entre phénomènes psychiques.

Inhibition psychique. — C'est encore à ces phénomènes de concurrence mentale que se rapporte le nouveau travail de G. Heymans (Z, LIII, 401-405) sur l'inhibition psychique. Par des expériences antérieures (analysées dans *Revue phil.*, 1903, I, 572; 1906, I, 449; 1909, II, 401), il a établi pour les sensations une loi d'inhibition, suivant laquelle l'action inhibitrice qu'une sensation exerce sur une autre sensation donnée en même temps qu'elle est proportionnelle à la force de l'excitation inhibitrice. Il ajoute qu'elle est proportionnelle à l'intensité de la sensation inhibitrice : mais c'est là un élément d'interprétation que les faits ne fournissent pas, et dont la valeur est tout à fait contestable. La loi subsiste d'ailleurs avec la même formule si l'on élimine cette notion parasite de l'intensité : il suffit de parler de la force avec laquelle les sensations, et les perceptions, et les faits psychiques d'un ordre plus élevé, tendent à se refouler réciproquement, ou à se chasser de la conscience. Mais on a objecté à ses expériences antérieures que l'inhibition dont elles montrent l'existence est peut-être d'ordre périphérique, et alors, s'il s'agissait simplement de faits relatifs aux impressions sensorielles, la loi perdrait le caractère psychologique que lui attribue H., elle ne serait plus qu'une loi physiologique, ce qui en diminuerait l'intérêt pour les psychologues. C'est pourquoi, dans le présent travail, il se propose de prouver qu'elle s'applique à des faits d'ordre plus intellectuel que les simples perceptions, à savoir à l'appréciation, ou, comme il dit, au sentiment des différences.

Sur un disque blanc de 11 cm. de rayon, on trace à l'encre de Chine, suivant les rayons du cercle, dans deux quadrants opposés, 18 traits de 5 mm. de long sur trois quarts de mm. de large, commençant à 6 cm. 5 et finissant à 7 cm. du centre. Sur ce disque on en fixe un deuxième, qui porte deux ouvertures en forme de quart de couronne, placées de telle façon que, si l'on fait tourner rapidement l'ensemble des deux disques, les traits noirs du premier formeront une couronne grise dont la teinte sera plus ou moins sombre suivant que l'on aura découvert un plus ou moins grand nombre des traits noirs; de plus, la largeur de ces ouvertures est triple de la longueur des traits noirs, de sorte que, pendant la rotation, la couronne grise apparaît entre deux couronnes blanches ayant même largeur qu'elle. En faisant varier d'une façon graduelle le nombre des traits noirs qui demeurent visibles, on peut, par ce procédé, déterminer le seuil différentiel : il suffit de compter le plus petit nombre de traits qui doivent être visibles pour que la couronne grise tranche sur les deux couronnes blanches. D'autre part, le disque de superposition est tantôt entièrement blanc, tantôt couvert de papier

noir (à l'exception des deux ouvertures), sur un quart, la moitié, les trois quarts, ou la totalité, de sa surface, de façon que, pendant la rotation, ce disque est blanc, ou gris clair, ou gris moyen, ou gris sombre, ou noir. — La détermination méthodique du seuil différentiel montre que ce seuil varie suivant la teinte du disque de superposition. Dans un cas, avec deux sujets, dont les résultats concordent très convenablement, le seuil différentiel correspond à un nombre moyen de traits noirs qui est de 4,58 pour le disque blanc, puis successivement de 6,45, 8,38, 10,23 et 12,50 pour les autres disques en allant jusqu'au noir : la valeur relative du seuil passe de 8 millièmes pour le disque blanc à 22 millièmes pour le disque noir. H. interprète ainsi le résultat : la perception de la différence, ou le sentiment de la différence, entre la couronne grise formée par les traits noirs et les deux couronnes blanches qui l'encadrent, subit une inhibition de la part du sentiment de différence entre le disque de superposition et les deux couronnes blanches : cette dernière différence, qui est d'abord nulle lorsque le disque est blanc, grandit à mesure que l'on passe au disque gris clair, puis aux autres disques, pour atteindre son maximum avec le disque noir, et le sentiment de cette différence de plus en plus forte inhibe le sentiment de différence entre la couronne grise et les couronnes blanches ; par suite, pour que celle-ci continue à être perceptible, il faut la renforcer, c'est-à-dire accroître le nombre des traits noirs. De plus, la traduction graphique des résultats, obtenue en prenant des abscisses proportionnelles aux quantités de noir que portent les disques de superposition, et des ordonnées proportionnelles aux seuils différentiels, montre que la ligne qui joint les sommets des ordonnées est à peu près droite ; le relèvement du seuil qui mesure l'inhibition est donc proportionnel à la différence inhibitrice. La loi de l'inhibition est donc la même pour l'inhibition d'un sentiment de différence par un sentiment de différence et pour l'inhibition d'une sensation par une sensation, c'est-à-dire qu'elle s'applique aussi bien dans le domaine supérieur de l'activité mentale que dans le domaine des sensations.

Toutefois, le contraste simultané agit dans ces expériences, où l'on juxtapose des surfaces blanches, grises et noires, et l'on pourrait être tenté de lui attribuer le résultat, bien que, dans l'ignorance à peu près complète où nous sommes sur son mode d'action, on ne puisse pas comprendre comment il agirait. Dans l'impossibilité de l'exclure, H. le fait varier, en doublant la largeur des couronnes blanches : la distance de la couronne grise au disque de superposition étant ainsi accrue, et par conséquent l'action du contraste étant diminuée, le résultat général reste le même. — Une dernière expérience permet d'écarter définitivement l'hypothèse suivant laquelle la variation du seuil différentiel serait due au contraste, et de montrer directement que le seuil différentiel suit les variations de la différence inhibitrice. On substitue aux deux couronnes blanches, sur lesquelles doit tran-

cher la couronne grise formée par les traits noirs, des couronnes d'un gris moyen, c'est-à-dire obtenues en collant du papier noir sur deux quadrants. Alors, en employant successivement les cinq disques de superposition, on a des différences inhibitrices qui ont leur maximum pour le disque blanc et le disque noir, et leur minimum pour le disque gris moyen. Or, dans ces conditions, le seuil différentiel a son minimum (4,55 traits noirs dans un des cas expérimentaux) pour le disque gris moyen; il grandit pour le disque gris clair et pour le gris sombre tout en prenant des valeurs à peu près égales (6,23 et 6,30) pour ces disques qui produisent des différences inhibitrices égales; et il grandit encore pour le disque blanc et pour le noir (7,75 et 7,78). Il varie donc suivant les variations de la différence inhibitrice, et c'est là une belle confirmation, en même temps qu'une précieuse extension, de la *loi de Heymans*.

Mémoire. — A. von Sybel (Z, LIII, 257-360) étudie, dans un travail fait au laboratoire de Göttingen sous la direction de G.-E. Müller, le concours des différents sens dans la formation et la conservation des souvenirs. Ce problème extrêmement complexe est lié à celui des types imaginatifs, mais doit en être distingué. Le type imaginatif se rapporte à la prépondérance, dans la vie mentale de tous les jours, d'un genre d'images sur les autres; mais, quelle que soit cette prépondérance, elle n'exclut jamais totalement l'emploi des images appartenant aux autres genres, et d'autre part elle ne nous permet pas de prévoir quel rôle joue chaque genre de perception dans la fixation et la conservation des souvenirs. Pour obtenir des indications, à défaut d'une solution complète, sur cette dernière question, S. fait apprendre à ses sujets, sur l'appareil rotatif, des séries de 12 syllabes (quelquefois aussi de 8 syllabes), avec des vitesses de rotation variant de 7",5 à 12",5, suivant des procédés différents. Le procédé *VMA* consiste en ce que le sujet lit les syllabes à haute voix : c'est le procédé le plus habituellement employé dans les expériences de ce genre où l'on étudie des questions générales. Dans le procédé *Vm*, il les lit tout bas; dans le procédé *Vs*, il s'efforce de réprimer tous les mouvements d'articulation. Dans le procédé *VA*, il lit les syllabes à voix basse, mais l'expérimentateur les lui lit tout haut au moment où elles apparaissent dans le cadre de l'appareil. Enfin, dans le procédé *A*, c'est l'expérimentateur seul qui lit les syllabes; le sujet n'en a donc qu'une perception auditive. Les deux derniers procédés sont quelquefois variés, en ce sens que le sujet est tantôt laissé libre, tantôt invité à accompagner les perceptions de mouvements silencieux d'articulation, tantôt à réprimer tout mouvement de ce genre. Les lectures sont répétées jusqu'à ce que le sujet soit capable de réciter chaque série sans faute, avant que les syllabes apparaissent sur l'appareil. Pour savoir ce qui s'est conservé après la fixation, on emploie la méthode des évolutions justes, sous la forme qui lui a été donnée par Müller : on présente au sujet, dans un ordre différent de celui qui a

été suivi pour la fixation, trois ou cinq minutes après la fixation, les syllabes impaires, auxquelles il doit répondre en indiquant les syllabes paires suivantes, et l'on mesure le temps d'évocation. Dans quelques-unes des expériences, on s'est servi de strophes de vers, en notant le temps employé pour apprendre une strophe et le nombre de lectures nécessaires, cela pour deux fixations successives, séparées par 30 minutes dans un cas, pour 24 heures dans l'autre : c'est donc la méthode d'épargne qui est alors employée pour apprécier la conservation. La fixation est faite suivant le procédé *VMA* et aussi suivant un ou deux des autres procédés. Dans toutes ces expériences, l'observation subjective a été largement mise en usage : les indications qu'elle fournit donnent lieu à des statistiques.

Parmi les faits que révèlent ces expériences, il en est un dont l'importance n'a pas besoin d'être relevée : c'est que, quel que soit le type imaginatif des sujets, le procédé *VMA* est en général celui qui permet d'apprendre le plus vite : par conséquent toutes les images et tous les mouvements contribuent à la fixation. Cela ne veut pas dire que le type imaginatif soit sans influence. C'est ainsi que, pour le moteur, l'avantage de rapidité que présente le procédé *VMA* est plus marqué que pour les sujets qui appartiennent aux autres types. On trouve aussi quelques visuels qui arrivent à apprendre à peu près aussi vite, ou même un peu plus vite, par le procédé *V* que par le procédé *VMA*. Il s'est même trouvé un auditif pour apprendre un peu plus vite par le procédé *V* : lorsqu'il devait apprendre suivant le procédé *VMA*, il se sentait gêné par l'exécution des mouvements articulatoires et même par le bruit de sa propre voix. Ce dernier détail, vu l'imperfection des méthodes que l'on emploie encore actuellement pour déterminer le type imaginatif, soulève la question de savoir si c'était véritablement un auditif : il est vrai que le type auditif, comme d'ailleurs les autres types imaginatifs, n'est pas uniforme, et peut-être le type du sujet dont il s'agit comporte-t-il quelque particularité susceptible d'expliquer que le bruit de sa propre voix soit gênant pour lui. — Dans l'ensemble, et sans qu'il y ait lieu d'attacher trop d'importance à des exceptions secondaires, la rapidité de la fixation paraît donc dépendre avant tout de la complexité des perceptions, ou de la multiplicité des moyens employés simultanément. La comparaison du procédé *VA* avec le procédé *V* confirme cette interprétation : même les visuels fixent plus vite quand ils emploient la perception auditive en même temps que la perception visuelle; pour un d'eux seulement, la différence entre les résultats des deux procédés est insignifiante. Les expériences permettant de comparer les procédés *VA* et *A* sont peu nombreuses, et leur signification manque de netteté. En revanche, la lecture à voix basse accompagnant la perception visuelle (procédé *Vm*) permet une fixation beaucoup plus rapide que la perception visuelle avec répression des mouvements d'articulation : les choses se passent ainsi pour un auditif et un visuel qui ne sont

pas des moteurs; elles se passent de même, et avec une différence plus grande entre les résultats des deux modes de fixation, pour les moteurs. Il y a donc dans l'ensemble une concordance suffisante pour montrer que c'est la complexité du mode de fixation qui joue le rôle essentiel : l'influence du type imaginatif est secondaire. Par suite, l'emploi comparatif des différents procédés de fixation ne peut pas fournir un moyen objectif de détermination du type.

Mais les dispositions ou images qui résultent des mouvements, des perceptions auditives et des perceptions visuelles, ne s'évanouissent pas avec la même vitesse. La détermination du nombre des évocations justes, quelques minutes après la fixation, montre que les images visuelles se conservent beaucoup mieux que les autres. Presque toujours, le procédé *V* donne lieu à une proportion beaucoup plus forte d'évocations justes. De même, la fixation visuelle assure une meilleure conservation que la fixation visuelle-auditive, même chez les auditifs. La comparaison des images auditives et des images motrices au même point de vue ne donne pas des résultats aussi nets, et il est probable que la vitesse de perception et d'articulation agit ici d'une façon importante et compliquée.

Les associations et la psychologie appliquée. — Deux méthodes différentes ont été suivies jusqu'à présent dans l'étude des associations entre les idées et les images. L'une consiste à étudier la formation des associations en faisant apprendre par cœur à des personnes de bonne volonté, adultes ou enfants, des séries de mots ou de syllabes : on fait varier une à une les nombreuses conditions qui peuvent influer sur la fixation et la conservation des associations, et l'on a établi ainsi des lois précises qui forment un ensemble appréciable. C'est la méthode créée par Ebbinghaus, et suivie avec succès par G.-E. Müller et son école. L'autre méthode consiste à étudier directement les associations qui se sont formées d'une façon spontanée, au cours de l'expérience individuelle : on présente des mots aux sujets, sous forme visuelle ou auditive, et on les prie de faire connaître les mots évoqués. Quand on veut avoir des résultats précis et détaillés, on mesure le temps d'évocation, et l'on demande aux sujets une observation subjective aussi complète que possible. Mais parfois aussi on cherche à obtenir des résultats statistiques, nombreux par conséquent; alors, on présente les mots excitateurs à tout un groupe de personnes, par exemple à une classe d'écoliers, et l'on étudie les réponses en les rangeant en catégories suivant leur nature : c'est l'expérience collective. Cette méthode a été suivie, sous des formes variables, par de nombreux psychologues.

Un travail de F. Reinhold (*Z*, LIV, 182-214), fait à l'Institut psychologique que dirige Marbe à Francfort-sur-le-Main, en présente un échantillon. L'un des résultats obtenus jusqu'à présent par ce genre d'expériences est que beaucoup de mots provoquent une réaction préférée, c'est-à-dire qu'une proportion plus ou moins forte des

sujets répondent par le même mot à un mot déterminé. Mais on a cru trouver des exceptions, et, dans des expériences faites avec des sujets peu nombreux, il est arrivé que certains mots ne provoquaient pas de réaction préférée. R. expérimente avec dix classes d'écolières de sept à dix-sept ans, à raison de 30 élèves par classe, et en employant 46 mots excitateurs. La réaction préférée se manifeste pour tous les mots, avec un taux qui peut parfois descendre à 10 p. 100, mais qui dépasse 50 p. 100 pour certains mots. — Un autre résultat d'expériences antérieures est que, en général, le taux de la réaction préférée est beaucoup plus élevé pour les adultes que pour les enfants. On est par suite porté à supposer que ce taux doit croître avec l'âge des enfants. R. trouve qu'il en est ainsi, en effet, mais seulement en gros : la tendance de la réaction préférée à croître en fréquence avec l'âge des élèves est loin d'être régulière. Il doit donc s'exercer d'autres influences que celle de l'âge et de la variation de connaissances qui en résulte : les faits dont il s'agit sont bien complexes.

Le même travail fournit une indication intéressante, quoique négative, sur un point de psychologie appliquée. Une véritable fièvre d'applications pratiques s'est, depuis quelques années, emparée de nombreux psychologues, et non des moindres. C'est ainsi que l'on a voulu mesurer l'intelligence des enfants, ou tout au moins établir des critères qui permettent de classer les écoliers au point de vue des aptitudes intellectuelles. Meumann veut voir un signe certain de l'intelligence des enfants dans la richesse de leur esprit en images, dans l'originalité de leurs connaissances, et par conséquent dans l'écart qui existe entre les réactions associatives d'un enfant et celles des autres enfants du même âge. R. calcule donc, pour quatre classes de 30 élèves, ce qu'il appelle la valeur de fréquence, c'est-à-dire le nombre des cas (sur 46) dans lesquels la réponse est conforme à celle qui est préférée par le grand nombre. Et il divise chaque classe en deux parties d'après l'intelligence des élèves telle que la révèlent les résultats scolaires. Or, sur les quatre classes, il en est deux dont la valeur de fréquence est plus faible pour la meilleure moitié, conformément à l'idée de Meumann; mais, dans les deux autres, c'est le contraire qui se produit. — Meumann a indiqué un autre critérium pour distinguer les enfants inintelligents : c'est qu'ils répondent souvent par des mots qui sont de simples modifications des mots excitateurs, ou bien par des rimes ou des assonances, bref, que leurs associations portent sur le son des mots, et non sur leur sens. Aschaffenburg avait déjà noté que la proportion des réponses de ce genre s'accroît dans l'état de fatigue. R. fait donc la statistique de ces réponses pour neuf de ses classes d'écolières : dans quatre classes, la proportion des réponses qui expriment une association par le son est plus élevée pour la moitié inférieure de la classe; dans les cinq autres, c'est le contraire. L'emploi des associations pour reconnaître l'intelligence des enfants est donc, conclut-il, une méthode douteuse.

On peut ajouter que la détermination sûre et précise des facultés intellectuelles des enfants, ou des adultes, n'est pas facile.

C'est du problème général des rapports de la psychologie pure et de la psychologie appliquée que s'occupe Wundt (S, 1-47). Il ne nie pas que la psychologie puisse rendre des services d'ordre pratique à la pédagogie, à la psychiatrie, à l'appréciation des témoignages par les magistrats, à la critique historique, à l'ethnologie, à la linguistique, etc., de même qu'elle peut en recevoir de ces différents arts ou sciences. Mais c'est à la condition que les applications pratiques reposent sur une étude minutieuse de faits bien observés, bref sur les lois de la psychologie analytique. On est ébloui par les transformations que les sciences de la nature ont fait subir à l'industrie contemporaine, et l'on ne songe pas que la physique et la chimie ont derrière elles un long passé de recherches et de découvertes purement théoriques, et que même les inventions les plus éclatantes ont eu leur source dans des recherches théoriques. C'est ainsi que Faraday, dans ses expériences sur les actions électriques à distance et sur les actions magnéto-électriques, ne pensait d'abord qu'aux actions réciproques des forces de la nature. De même Röntgen a été amené à découvrir les rayons qui portent son nom par des recherches bien éloignées des soucis pratiques; et, lorsqu'il découvrit la perméabilité des corps opaques pour ces rayons, ce qui l'intéressait en première ligne, ce n'était pas l'application à la pathologie et à la chirurgie, mais la nature physique des rayons. La psychologie expérimentale est encore à ses débuts, ses méthodes sont à peine constituées, et, sur les questions les plus importantes, il subsiste des vues opposées. L'impatience des résultats pratiques ne convient pas à son état actuel, et ne peut que contribuer à dérouter les recherches. C'est ainsi que les travaux qui ont pour objet des problèmes purement pédagogiques peuvent entraîner trois conséquences fâcheuses : des généralisations imprudentes de rapports établis dans des conditions particulières, une tendance à revenir à la vieille psychologie des facultés, et une interprétation défectueuse et contradictoire des phénomènes. Et, pour montrer que ce sont bien là les effets naturels de la direction exclusivement pratique de nombreuses recherches actuelles, W. relève tous ces défauts dans l'ouvrage récent de son ancien élève Meumann : *Intelligenz und Wille.*[4]

Mouvements. — H. Berger (Z, L, 321-331) étudie la périodicité que présente la variation de vitesse des mouvements volontaires simples, comme le clignement des yeux et le mouvement d'un doigt. Ayant eu l'occasion d'établir un dispositif qui permît d'enregistrer le mouvement réflexe par lequel nous fermons les yeux lorsqu'un objet quelconque les menace, il enregistra aussi le même mouvement, effectué d'une façon volontaire. Plusieurs personnes clignant donc de l'œil, avec la plus grande vitesse possible, pendant une douzaine de secondes, il constate que la vitesse du mouvement, c'est-à-dire l'intervalle qui

sépare le début de deux mouvements consécutifs, varie dans une proportion passablement large, à savoir entre un et quatre dixièmes de seconde, et que les minima de cette durée se présentent d'une façon périodique, à peu près toutes les quatre ou cinq secondes. Or la vitesse des mouvements volontaires effectués par un doigt isolé varie d'une façon analogue et présente une périodicité qui est à peu près la même : la durée de la période est alors, suivant les doigts et suivant les personnes, de 3 à 6 secondes. Le phénomène est d'autant plus net que les sujets sont moins exercés à ces mouvements, et que les mouvements sont plus parfaitement isolés, c'est-à-dire, semble-t-il, d'autant plus que les mouvements sont plus proprement intentionnels. Comme les oscillations de l'attention présentent une périodicité de même durée, B. conclut que cette périodicité est un caractère général de l'activité fonctionnelle de l'écorce cérébrale. Il a trouvé d'autre part les mêmes oscillations dans la dilatation des artères de la pie-mère, et il voit dans la périodicité de l'irrigation corticale la cause de la périodicité fonctionnelle.

M. Foucault.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Sociologie.

Gaston Richard. — La sociologie générale et les lois sociologiques. 1 vol. in-18, Doin, Paris, 1912, 396 p.

Malgré un grand nombre de publications dites sociologiques, fort peu d'ouvrages de sociologie semblent avoir résolu le problème de l'existence de cette science : on continue dans bien des milieux à ne voir dans les études de cet ordre que des manifestations d'une orientation particulière de la psychologie, de l'histoire, du droit ou de l'économie politique; on nie l'existence de lois sociologiques, sans doute parce qu'aucune hypothèse n'est encore parvenue à un degré suffisant d'objectivité. M. Richard, qui fut un moment l'un des collaborateurs de M. Durkheim et qui depuis s'est séparé de lui pour éviter de verser dans une sorte de métaphysique nouvelle (Voir appendice, p. 371-372), s'est efforcé de justifier les prétentions d'une sociologie générale à l'établissement de lois qui lui soient propres. Il s'oppose à la tentative de M. Durkheim qui ramène la sociologie à un « corpus de sciences sociales » après avoir d'ailleurs, en 1895, tracé « le plan d'une science unique de faits sociaux » (p. 45). M. Durkheim et son « école » n'ont conservé comme lien entre les sciences sociales, que la théorie du *milieu social* et qu'une sorte de morphologie ou étude des *masses* sociales, du « substrat », réductible peut-être au « milieu interne » (p 49). Mais M. Richard critique dans cette théorie une confusion des « lois naturelles de l'agglomération humaine et des lois sociologiques proprement dites » (p. 53). Nous voyons déjà apparaître ici la distinction entre les sciences de la nature et les sciences de l'homme (p. 352) et l'effort (caractéristique à notre avis de la doctrine de M. Richard) pour faire du déterminisme sociologique quelque chose de compatible à la fois avec les exigences de la science en général et avec le caractère spécial de la civilisation humaine. « Les faits sociaux, économiques, politiques, moraux, éducatifs, obéissent à des tendances qui une fois formées deviennent incoercibles » (p. 298). Tendances et habitudes, voilà l'origine des lois sociales, « lois tendancielles » (p. 301). Ainsi la sociologie générale est rattachée à la psychologie qui devient de plus en plus l'étude de l'automatisme psychologique (p. 305). Or « l'automatisme humain, source de l'habitude sociale, est soumis à deux grands modificateurs qui s'exercent sur lui en sens inverse : l'un est la vie intérieure de l'esprit, l'autre est l'adaptation aux conditions

extérieures de l'existence » (p. 315). Ceux qui ne considèrent que le premier versent dans l'idéalisme indéterministe, ceux qui ne considèrent que le second versent dans le naturalisme sociologique. Or l'individualisme (p. 317) se concilie nécessairement avec le socialisme; nous dirions, sans savoir si M. Richard accepterait la formule : ce qu'il y a de commun et de prévisible dans l'activité individuelle tend toujours à se mettre en harmonie avec ce qu'il y a d'original, d'irréductible, de rebelle à un déterminisme scientifique. — « Plus l'adaptation active prévaut sur l'adaptation organique, plus l'automatisme est plastique; plus l'adaptation humaine ressemble à l'adaptation animale, plus l'automatisme est rigide et fixe » (p. 344). Si donc « les sciences naturelles ne peuvent expliquer les faits sociaux » (p. 352), si une loi tendancielle n'est pas une loi physique puisqu'elle est contingente, approchée, à effets d'intensité variable (p. 359), si elle n'est pas « une fatalité extérieure à notre volonté », puisqu'elle est une tendance susceptible d'être modérée ou renforcée (p. 361), du moins la sociologie peut être une science, indépendante de la philosophie (p. 365), ignorant les discussions à la mode de M. Durkheim « sur la société en soi et la nature » (p. 369), formée de lois, fondées elles-mêmes sur « des relations réellement observables ».

Cette science positive peut-elle se constituer sans le secours d'hypothèses? Jusqu'ici trois idées directrices ont paru dominer les recherches sociologiques : celle de la société analogue à un organisme, celle du déterminisme économique, celle de l'opposition relative de la société et de la communauté (*Sozial philosophie* des Universités allemandes, depuis Hegel et Herbart avec Tönnies et Wundt, p. 27-33). M. G. Richard a fait une critique approfondie de ces trois hypothèses : il a préféré le terme de consensus social à celui de solidarité organique, trop vague ou trop précis; et il a montré comment la théorie bio-sociologique « ne peut qu'égarer la sociologie, la condamnant à se priver du concours de la criminologie, de la statistique morale, de l'histoire du droit » (p. 95), toutes les fois qu'au lieu de découvrir comme idéal de la solidarité sociale une interdépendance de volontés libres, elle y fait voir seulement une étroite dépendance des parties au tout et une corrélation d'organes et de fonctions identiques à celle des éléments biologiques. Si l'on commence par « nier l'existence de l'individu et de la responsabilité individuelle », on est amené bien vite à voir dans la division du travail et dans la coopération, tout autre chose que ce qui les constitue effectivement (p. 82 et suiv.). Il va sans dire que le solidarisme en tant que théorie morale, « pragmatisme sociologique » (p. 72) ou « adaptation positiviste de la théologie chrétienne », ne saurait se présenter comme une « conclusion de la science sociale » : c'est une « juxtaposition de la doctrine de Schæffle au rationalisme démocratique » (p. 80, note). Il faut dégager le fait social de la solidarité ou mieux de l'interdépendance de plus en plus voulue des

êtres humains) de toutes les interprétations qui l'obscurcissent : alors on voit comment la solidarité n'est pas exclusive des conflits, puisqu'elle croît au contraire avec la lutte elle-même (p. 94) et comment la volonté collective est l'effet d'une « combinaison » dans les *communautés* humaines (p. 84) au lieu d'être un « élément » irréductible.

L'examen du déterminisme économique montre cette hypothèse indépendante aussi bien du matérialisme métaphysique que du matérialisme moral (p. 99). Elle n'attribue pas au facteur économique le rang de facteur unique, mais seulement une prépondérance marquée (p. 105), une « causalité non exclusive, mais décisive » (p. 109). Elle est « parfaitement compatible avec cette notion de corrélation et de réciprocité causale » dont la validité est incontestable. Mais elle succombe sous la critique de la « loi économique » assimilée à une loi physique (comme l'économie abstraite était assimilée à la mécanique rationnelle, p. 112) : l'œuvre de Smith, Malthus, Ricardo et J.-B. Say, critiquée d'abord par J. Stuart Mill (à qui M. R. s'efforce de faire rendre justice (p. 114 et suiv.), puis par l'école allemande (historisme) et autrichienne (subjectivisme), apparaît en contradiction avec les faits (p. 127). Stammler a montré l'insuffisance de l'analyse, faite par les théoriciens du déterminisme économique, de la division du travail qui peut exister dans des sociétés bien différentes au point de vue politique et juridique (p. 136). Les rapports juridiques ne sont pas des effets nécessaires des rapports techniques (p. 142); « le droit n'est pas un produit, mais un facteur de la coopération sociale ».

Reste à ne pas exagérer l'opposition de la société et des communautés, que les sociologues anglais et français ont à tort confondues (p. 145), à ne pas exagérer avec Jellinek par exemple, l'importance des faits juridiques et de la constitution juridique de l'État (p. 162). La société se distingue de la communauté en ce que la seconde seule implique « conscience d'une foi commune » (p. 165), par conséquent consensus volontaire, solidarité morale; la distinction répond à celle du *public* et du *privé* (p. 168). « La vie de la communauté exige beaucoup plus d'altruisme que la simple vie de la société. » Le processus de la société aboutit à des *lois*, celui de la communauté à la plus simple motivation. Les communautés conjugale, professionnelle, confessionnelle, politique, ont « toutes une vie morale et juridique » (p. 177); elles sont en relation constante (d'action réciproque) avec la société. C'est pourquoi la sociologie comparée doit étudier les « rapports de la vie *communautaire* avec les phénomènes naissant de l'interaction des *individus* » (p. 180). « Le droit, la science des mœurs, l'histoire des religions étudient avant tout les différents aspects de la vie communautaire »; et de là vient leur subordination à la sociologie générale (ainsi que celle de la géographie sociale et de la criminologie).

La création des sciences sociales a « vraiment justifié le travail historique » (p. 189); l'histoire fournit la majeure partie de sa matière

à la sociologie comparative. Elle rend possible la prévision sociologique qui doit être fondée sur « l'idée de répétition régulière » et non sur celle de « variation progressive » ou sur une combinaison arbitraire des deux (p. 211). « L'histoire n'aurait plus d'objet si l'on en retranchait tous les faits qui se répètent » (p. 223). La corrélation de la société et de la communauté, objet de la sociologie, est une « corrélation historique » et non abstraite (p. 227). Or l'expérience historique montre que « le commerce des hommes obéit à une *loi d'extension et d'accélération* » (p. 228), par exemple extension et accélération de la coopération, des échanges, des cercles sociaux (ce que j'ai appelé la loi d'élargissement progressif de la solidarité sociale). L'histoire montre encore une « tendance à la *substitution de l'État à l'administration de communautés plus simples* » (p. 245), ce qui implique une tendance à la *différenciation* des communautés (p. 246). « Le régime communautaire indifférencié tend à se conserver dans une population, d'autant plus qu'elle est plus isolée du commerce universel, intellectuel ou matériel » (p. 266) : la loi de Büchner (types économiques) et celle de Sumner Maine (types juridiques) le montre. Il y a donc antagonisme relatif entre la communauté et la société; mais toutes deux ont même matière sociale : les individus (p. 283). Chaque homme a « en lui plusieurs consciences sociales superposées » (p. 284). « On voit comment la complexité de l'être social oblige à dépasser les abstractions nécessaires, pour multiplier les « lois tendancielles » ou généralisations empiriques utiles à la pratique » (p. 292).

« Si l'on envisage maintenant la civilisation humaine, on est conduit à étudier la société en fonction du milieu et de l'adaptation. Le problème des races est posé notamment par le darwinisme social, dont il n'est pas malaisé de montrer la faillite (p. 325); mais il laisse subsister le problème des classes : or *la division du travail élimine la hiérarchie sociale*; voilà une nouvelle loi sociologique (p. 329) confirmée par l'histoire sociale et anthropologique. Le problème de la densité de la population (p. 333) a une autre importance : si la natalité et la mortalité relèvent surtout de la biologie, la nuptialité qui détermine en partie la natalité relève de concepts moraux et juridiques (p. 334); de même la condensation par régions dépend de conditions économiques (p. 339). On voit en définitive les phénomènes démologiques attestant une *composition de causes* dans laquelle les facteurs éthico-juridiques et la culture intellectuelle tendent à devenir prépondérants (p. 341). »

L'énoncé de ces quelques lois sociologiques sera au moins un commencement de satisfaction pour ceux qui demandent à la sociologie générale d'affirmer son existence par des résultats. Peut-être l'impression que laisse la lecture du livre de M. Richard est-elle plutôt celle d'une critique vigoureuse, qui dissipe des illusions, que celle d'une contribution hardie à la constitution de la nouvelle science; mais il était nécessaire d'éviter les malentendus et de sortir de certaines

équivoques. Une sociologie respectueuse des droits des autres sciences, à domaine limité, avec des lois à caractère bien défini, voilà ce que nous offre l'éminent sociologue dont l'idéalisme tolérant se concilie avec un positivisme de bon aloi.

G.-L. Duprat.

II. — Psychologie pathologique.

Dr J. Revault d'Allonnes. — L'affaiblissement intellectuel chez les déments. Paris, 1912, F. Alcan.

Il y a dans ce travail beaucoup de choses intéressantes pour l'aliéniste et le psychologue et l'on ne peut que louer l'auteur de l'avoir entrepris. Seulement je crois que si sa base de départ avait été plus solidement établie, il serait arrivé à des conclusions qui auraient paru moins aventurées sur un certain nombre de points. Cette base était la clinique. M. Revault d'Allonnes prend un certain nombre de malades *qualifiés* déments et il cherche, par un examen finement psychologique, à nous montrer les caractères de l'affaiblissement intellectuel chez ces déments. Parmi ces déments figurent 6 déments séniles, 6 paralytiques et 21 « déments précoces ». Or une question se pose qu'il eût fallu résoudre préalablement : des « déments précoces » sont-ils des déments? Je crois que certains auteurs contestent cette qualité de déments à ces malades. Bleuler les appelle schizophréniques précisément pour marquer leur caractéristique principale et j'ai proposé de les nommer fous *discordants* pour bien marquer que tout au moins pendant parfois de longues années ils ne sont pas déments, si l'on prend comme types de démence ceux sur lesquels tout le monde s'accorde, les séniles et les paralytiques généraux. Ne savons-nous pas aussi que souvent les « déments précoces » ont des rémissions telles qu'ils peuvent être considérés comme guéris, pendant parfois des années même, ainsi que j'en ai vu un cas remarquable avec mon collègue Séglas? Je crois donc qu'il eût été prudent de ne choisir parmi les « déments précoces » que ceux qui étaient enfin arrivés à la période de démence. Cela eût empêché l'auteur de nous donner comme première conclusion de ses recherches celle-ci : « Il peut exister un affaiblissement intellectuel même profond, sans amnésie vraie, de même qu'une extrême amnésie d'évocation et de fixation sans affaiblissement intellectuel global », conclusion dans laquelle la non-participation de la mémoire à l'affaiblissement me paraît des plus douteux, tandis que l'amnésie sans démence existe sûrement. La deuxième conclusion est : « L'hallucination et le délire chez les déments ne sont que des phénomènes paradémentiels, effets occasionnels et causes adjuvantes; ils ne sauraient servir de mesure à la démence. » Sans doute, mais il faut distinguer les différentes

sortes de démence et les différents délires : dans la démence sénile, par exemple, les idées de persécution sont souvent la conséquence *directe* de l'amnésie démentielle. « La confusion mentale chez les déments, dit la troisième conclusion, est un phénomène paradémentiel. » Certainement, mais il y a des cas où ce syndrome confusion est lui-même devenu démentiel, comme dans la démence suite d'infection avec confusion et dans la démence épileptique typique, qui est une confusion chronique. A la huitième conclusion, nous lisons : « L'agitation, chez les déments est un phénomène paradémentiel. » Cela dépend, car cette agitation peut être reliée à des idées délirantes, suite de la « psychose » primitive ou directement liée à la modification somatique qui entraîne la démence et par conséquent difficilement séparable de la démence, ou enfin l'apparition de la démence influe sur la forme de l'agitation. Mais si je ne puis être d'accord avec M. Revault d'Allonnes sur ces conclusions particulières et sur d'autres points encore, je me rencontre tout à fait avec lui pour proclamer que le syndrome démence, ainsi que je l'ai écrit ailleurs avant de prendre connaissance du travail que j'analyse ici, que le syndrome démence, dit-je, doit toujours être étudié à part du syndrome délire et des autres syndromes. On ne peut déclarer un aliéné dément que lorsqu'on a constaté *directement* l'existence du syndrome. Mais les autres syndromes subissent souvent l'influence de l'affaiblissement intellectuel et leur allure alors spéciale peut nous permettre de soupçonner l'existence de cet affaiblissement.

Je voudrais maintenant indiquer les autres détails qui me paraissent dignes d'être relevés dans ce travail, particulièrement la discussion sur l'emploi des tests, fort judicieuse, puisque l'auteur donne « en psychologie, et en particulier en psychopathologie, le pas à l'observation sur l'expérimentation ». Il remarque très bien que même les auteurs qui soutenaient le contraire avec le plus d'opiniâtreté se voient maintenant forcés d'évoluer tout doucement pour venir enfin se rallier plus ou moins ouvertement à la grande école médico-psychologique française. A l'appui de la méfiance qu'il faut avoir pour les tests et autres examens rapides et simplifiés, on peut alléguer qu'un dément sénile, par exemple, paraît à un visiteur occasionnel, même médecin, toujours beaucoup moins dément qu'il ne l'est dans la vie spontanée de tous les jours; c'est une vieille et classique notion clinique que confirme encore si justement Rœcke dans son excellent petit manuel de diagnostique, en disant que l'examen de l'aliéné dans le service, la conduite du malade, donne plus de renseignements vraiment utiles que tous ces questionnaires subtils, si laborieusement construits. Aussi depuis longtemps ai-je fait faire par mes surveillants une description de la conduite de l'aliéné dans le service au moyen d'un questionnaire qui prévoit les principaux actes à noter. C'est dans le même ordre d'idées que M. Revault d'Allonnes fait porter l'effort de ses recherches avant tout sur le travail professionnel libre

du malade dément, sur l'activité spontanée du dément et aussi sur son activité provoquée. On ne saurait mieux dire : « L'expérimentation sur l'activité intellectuelle des sujets ne saurait donc être qu'un moyen accessoire pour connaître l'état réel de leur intelligence... Elle révèle le maximum absolu accessible à chacun... » C'est montrer qu'il faut y avoir recours, certes, pour la psychologie fine du dément, mais que cette épreuve ne doit venir qu'à son rang.

Voici enfin le plan d'ensemble des recherches psychologiques; on y remarquera des expressions montrant que l'auteur compare très heureusement le travail intellectuel au travail d'une machine, dont il faut analyser les différents éléments. Je ne puis entrer dans les détails surtout pour la partie expérimentale, car on ne critique vraiment des expériences qu'en les répétant, et je me bornerai à l'énumération des principales divisions :

I. — Activité spontanée; observation. Caractéristiques de l'activité *proprio motu*, alors que le sujet est livré à lui-même, qu'il se comporte par sa seule initiative, qu'il n'est ni contraint ni assisté.

1° Se livre-t-il à quelque espèce d'activité prolongée?

2° Accomplit-il un travail professionnel?

3° Caractéristiques de ce travail professionnel :

Commande.
Dépense.
Qualité.
Quantité.

4° Accomplit-il un travail non professionnel?

5° Nature de ce travail non professionnel.

6° Caractéristiques de ce travail non professionnel.

Commande.
Dépense.
Qualité.
Quantité.

7° A-t-il une activité spontanée momentanée.

8° Nature de cette activité momentanée *proprio motu*.

II. — Activité provoquée par l'expérimentation. Caractéristiques de l'activité artificiellement sollicitée, assistée ou contrainte.

9° Est-il capable d'un travail nouveau imposé, tel qu'un travail prolongé de laboratoire?

10° Épreuves.

11° Interprétation des résultats :

Commande.
Dépense.
Qualité.
Quantité.

12° Est-il capable d'activité provoquée momentanée?

13° Épreuves.

14° Interprétation des résultats :

Commande.
Dépense.
Qualité.
Quantité.

Si je me suis étendu assez longuement sur ce travail dont certains côtés cliniques m'ont semblé tout à fait contestables, c'est que malgré cela il m'a intéressé et m'a paru être sur un sujet fort difficile une utile tentative, digne d'être lue, et dont les psychologues pourront tirer profit.

PH. CHASLIN.

Dr G. Saint-Paul. — L'ART DE PARLER EN PUBLIC, L'APHASIE ET LE LANGAGE MENTAL. In-12 de XII-432 p., Doin, Paris 1912.

Des résultats d'une longue enquête sur le langage intérieur, S.-P. conclut que l'existence des variétés endophasiques, soit pures, comme les avait décrites Charcot chez les visuels, auditifs et moteurs, soit mixtes, comme l'auteur les a le premier signalées chez les auditivo-moteurs, visuels-moteurs, auditivo-visuels, est désormais indiscutable. Il en résulte que, le langage intérieur n'étant pas identique chez tous, il ne saurait y avoir pour l'art oratoire de règles universellement applicables; la méthode graphique, la préméditation visuelle ou auditive, la préméditation verbo-motrice sont chacune pour leur part excellentes, si elles sont utilisées à bon escient : pour préparer ses discours l'orateur ne doit écouter que son naturel; cependant, comme un discours se parle, une certaine préparation motrice reste en fin de compte toujours nécessaire. Au point de vue pédagogique la multiplicité des modalités du langage intérieur rend impossible l'utilisation des dispositions individuelles de chaque élève; mais, comme mémoire verbale et langage intérieur sont choses indépendantes et que le temps réservé à l'étude des langues est forcément limité, S.-P. est d'avis d'en donner aux jeunes gens une connaissance surtout visuelle, qu'ils pourront ensuite compléter, si besoin est. Enfin il est bien évident dans ces conditions que, les types endophasiques variant d'un individu à l'autre, les divers symptômes aphasiques n'ont pas chez tous la même valeur et les lésions correspondantes la même signification : pour interpréter donc les faits cliniques et anatomo-pathologiques, il est nécessaire d'avoir recours à la psychologie du langage. Le livre de M. S.-P. se lit avec d'autant plus d'intérêt qu'il ne néglige aucune des questions qui, de près ou de loin, tiennent à son sujet : correction de l'accent provincial, imagination créatrice, langage musical, transmission de la pensée, rapports des types endophasiques et des temps de réaction, théories modernes de l'aphasie, des images verbales, des centres verbaux et de leur localisation, différence de l'homme et de l'animal, immortalité enfin et liberté.

Dr CH. BLONDEL.

III. — Histoire de la philosophie.

Lévy-Brühl. — Préface a David Hume. *Œuvres philosophiques choisies*, traduites de l'anglais par Maxime David. — *Essais sur l'entendement humain. Dialogue sur la religion naturelle.* 1 vol. in-8° de XXIX-303 p., Paris, F. Alcan. 1912.

L'esprit critique qui caractérise dès le début la renaissance philosophique s'était déjà manifesté dans toute sa plénitude avec Descartes en France et Bacon en Angleterre. Mais c'est Hume qui l'a exercé avec une sorte d'exclusivisme et une intensité qu'on n'a pas vue jusqu'alors. On peut dire qu'il a été le premier qui s'est sciemment efforcé de constituer une philosophie scientifique, qui a essayé de dégager de la gangue métaphysico-théologique les principes indispensables pour la recherche féconde dans le domaine des sciences nooligiques. Ce n'est pas son scepticisme, qui apparaît bien pâle en face des hardiesses d'un Ænésidème ou d'un Sextus Empiricus, ni sa puissance créatrice qui pourraient captiver longtemps l'attention. Il marque dans l'histoire de la pensée par le fait qu'il a assigné à la philosophie la tâche d'être uniquement une critique de la connaissance sur la base psychologique. Et sur ce domaine encore il n'a pas tant innové que systématisé et concentré, — aidé qu'il était par un don admirable de développer et de discuter les idées, — les innombrables recherches acquises depuis Roger Bacon jusqu'à Berkeley. Les penseurs anglais n'ont, en effet, jamais perdu de vue la réalité psychique, ils ont presque toujours borné leurs efforts à l'analyse détaillée et à la classification des faits qui la constituent, — ce qui est le plus court chemin pour arriver au relativisme et au phénoménisme. Les doctrines de Hume nous apparaissent si hardies et si inaccoutumées, parce qu'elles forment un contraste frappant avec le rationalisme outrancier et les échafaudages métaphysiques qui dominent presque exclusivement sur le continent et dans lesquelles, pour la plupart du temps, les discussions théologiques occupent la place des recherches psychologiques. Mais dans la philosophie anglaise les idées de Hume s'ajoutent comme un chaînon à toute une série d'admirables investigations qui ont lentement ruiné le dogmatisme. Je crois que le critique du *Traité de la nature humaine*, lors de sa première apparition, avait profondément raison quand il disait à Hume : « Rassurez-vous : vous n'êtes pas aussi révolutionnaire que vous semblez le croire. » Il faut surtout relever parmi ses devanciers le nom trop méconnu de Glanvill, qui a vécu de 1636 à 1680 et qui dans sa *Scepsis Scientifica* a fait une critique incisive du principe de causalité, à laquelle, selon notre avis, Hume n'a pas ajouté grand'chose. Ne pouvant pas entrer ici dans un examen détaillé de cette question, je voudrais au moins citer quelques passages des œuvres de Glanvill qui mettront en lumière la profondeur de son esprit. « Où que je regarde dans la vaste étendue du ciel et de la terre,

dit-il, j'aperçois partout l'évidence de l'ignorance humaine. Les objets extérieurs aussi bien que notre propre moi sont enveloppés d'une obscurité impénétrable. Les choses les plus simples sont aussi incompréhensibles que les plus mystérieuses. Les plantes que nous foulons ne sont pas moins éloignées de nous que les étoiles et les cieux. La distance des choses qui nous touchent immédiatement n'est pas moins grande que celle qui nous sépare du pôle; et nous ne sommes pas moins étrangers à nous-mêmes qu'aux habitants de l'Amérique... Nous ne connaissons pas les causes par simple intuition, mais par l'observation des phénomènes et par la déduction. Le principal moyen de l'inférence est la concomitance; nous éprouvons, par exemple, toujours une sensation de chaleur quand nous nous approchons du feu, et une sensation lumineuse quand nous regardons le soleil. De ces phénomènes nous tirons la conclusion que le feu et le soleil sont les causes de ces sensations et nous procédons ainsi avec tous les faits expérimentaux. Mais il faut avouer que cette manière d'inférer est entachée d'une grande incertitude. » — Voici enfin un passage qui nous montre que Glanvill est allé beaucoup plus loin dans la voie du scepticisme que Hume. « Nous sommes d'accord, dit-il, en ce qui concerne le nom, mais nous ne pouvons jamais savoir si nous sommes d'accord en ce qui concerne le contenu qui lui correspond et qui se trouve dans notre esprit; le contraire n'est pas du tout impossible... et il pourrait se faire que les représentations variassent selon la nature et la qualité de celui en qui elles se manifestent. » Mais si grande qu'on fasse la part des penseurs qui ont précédé Hume, il ne reste pas moins vrai qu'il a exercé une influence salutaire et féconde sur les esprits qui sont venus après lui. Il a condensé dans son œuvre d'une manière nette et vigoureuse toute la substance des recherches antérieures effectuées en Angleterre, et il a fait un réel effort pour élever l'investigation philosophique au même degré de rigueur et de précision que la science physique. Il nous a surtout montré jusqu'où peut aller une philosophie qui fait scrupuleusement usage des procédés scientifiques. C'est pourquoi il n'est pas juste de considérer Hume comme un sceptique, mais plutôt comme un « scientiste ».

M. Lévy-Brühl a, dans la préface magistrale qu'il a écrite à cette traduction, mis ce dernier point en évidence d'une manière particulièrement lucide et pénétrante. « Au moment où [Hume] compose son *Traité*, dit-il, la philosophie, ou, pour mieux dire, les sciences morales, ne consistent selon lui qu'en discussions dialectiques, interminables et stériles. Jamais on n'y obtient de résultats qui s'imposent à tous, comme dans les autres sciences, et cela, faute d'une méthode convenable. Cette détermination et cette méthode Hume les apporte. C'est pourquoi le *Traité de la nature humaine* a pour sous-titre explicatif : *Essai pour introduire la méthode expérimentale de raisonnement dans les sujets moraux*...

Cela signifie qu'il fera passer la philosophie du point de vue de

l'absolu à celui du relatif; qu'il essaiera de constituer les sciences morales sur le type des sciences positives; qu'il abandonnera les principes et les problèmes qui dépassent l'expérience pour s'en tenir à l'observation et à l'analyse des phénomènes donnés, et à la recherche de leurs lois. Bref, il s'agit pour Hume d'imiter dans les sciences morales la marche victorieuse de Newton en mécanique céleste et en physique, d'en finir comme lui avec des traditions et des méthodes préjudiciables à la science, et d'obtenir enfin des résultats que personne ne puisse plus contester.

Il serait difficile d'exagérer le prestige que les découvertes et les démonstrations de Newton ont exercé, dans le cours du XVIIIe siècle, sur les esprits les plus divers. — Ce que Hume goûte sans réserve, chez Newton, ce qu'il s'efforce d'introduire à son tour dans ses propres recherches, c'est le caractère positif de la méthode... Ainsi la science newtonienne est solide, aux yeux de Hume, parce qu'elle ne recherche que les *veræ causæ*, qui sont vérifiables, directement ou indirectement. Elle s'abstient de toute hypothèse qui soit soustraite au contrôle de l'expérience. Elle ne prétend pas remonter aux principes premiers, aux essences. Elle se tient pour satisfaite, quand elle a déterminé ses lois particulières, si elle peut les ramener à d'autres plus générales, et celles-ci, à leur tour, à des lois plus générales encore s'appliquant à un vaste ensemble de phénomènes, comme il est arrivé, par exemple, pour les lois de la chute des graves, du mouvement des planètes autour du soleil et de la lune autour de la terre, des marées, etc. Le savant n'ignore pas que l'assimilation de la pesanteur à la gravitation n'explique ni l'une ni l'autre, au sens absolu du mot « expliquer »; mais la philosophie naturelle est précisément arrivée à ce point de maturité qu'elle ne poursuit plus d'explications absolues. La modestie de ses prétentions est récompensée par la sûreté de sa méthode et par la certitude de ses résultats. Ainsi interprétées, les découvertes de Newton sont à la fois un témoignage et un modèle : un témoignage de ce que peut la méthode expérimentale, une une fois que l'objet de la science est conçu d'une façon positive; un modèle pour les sciences morales, si elles veulent sortir de leur état présent par un progrès décisif.

La méthode positive de Newton ainsi transportée à la science de la nature humaine, Hume en tire des conséquences qui vont très loin. Des parties entières de cette science, telle qu'on la concevait jusqu'alors, sont supprimées par prétérition. Plus de spéculation sur la nature spirituelle de l'âme. Dans la théorie de la connaissance, l'absolu, l'à priori, et leur cortège disparaissent dans la science. *A priori* l'esprit ne connaît rien de lui-même, non plus que des choses extérieures. Sans doute, il ne lui est pas interdit de dégager par la réflexion, les divers modes de son activité, et ce sera même là un des objets de la science positive; mais, ce faisant, il procédera uniquement par l'observation et par l'analyse des phénomènes. C'est

ici que, selon Hume, la science de l'homme doit se conformer exactement au modèle que lui offre la philosophie naturelle. »

Quant à la traduction, elle est satisfaisante.

M. SOLOVINE.

Fabre (Joseph). — *Les Pères de la Révolution. De Bayle à Condorcet.* 1 vol. in-8°, Paris, F. Alcan.

Ceci est un ouvrage de vulgarisation au sens plein du terme : M. Fabre écrit pour les profanes et pour instruire ces profanes. Ceci est un ouvrage de piété, entendons : de piété démocratique et révolutionnaire. L'auteur n'est peut-être pas né dans une famille où l'on avait le culte des grands hommes du XVIIIe siècle. Il a ce culte, lui. Mais pour pratiquer ce culte, il a dû préalablement s'initier à cette religion laïque dont Auguste Comte voulait qu'elle remplaçât l'autre. N'en pas conclure que M. Joseph Fabre soit de l'Église positiviste. Il n'est d'aucune église. Il veut nous faire adorer les grands hommes sans l'assistance d'aucun rite, sans l'intervention d'aucune cérémonie, en esprit et en vérité.

L'auteur nous fait stationner tout d'abord devant *Pierre Bayle*, « libre penseur parce que cartésien », père de la morale indépendante, père de la tolérance. Après Bayle, *Locke*, « théoricien des droits de l'homme et de la propriété », l'abbé *de Saint-Pierre*, si mal connu, est étudié et résumé par notre auteur avec une sympathie vraiment communicative. En terminant ce résumé, M. Fabre traite de l' « élaboration de l'idée de justice internationale ». Nous y lisons ce qui suit au sujet de la Sainte-Alliance : « Sans doute, par sa méconnaissance du droit des peuples et des principes de liberté, la Sainte-Alliance était un grand effort de réaction contre l'œuvre du XVIIIe siècle et de la Révolution. Il n'en est pas moins vrai qu'elle en consacrait les aspirations vers la paix et qu'elle fut la première ébauche d'un pouvoir régulateur faisant pour les nations ce que font les tribunaux pour les particuliers » (p. 93). Ces lignes sont curieuses et elles n'ont rien de banal.

Le chapitre sur *Montesquieu* pourrait être jugé « incomplet », si le but du livre avait été de nous informer de ce qui a été écrit ou pensé par l'auteur de l'*Esprit des Lois*. Mais ce qu'il s'agit d'étudier chez ces maîtres du XVIIIe siècle, est moins ce qu'ils firent que ce qu'ils préparèrent. A ce point de vue, le livre ne laisse guère à désirer. Remercions même M. Fabre de n'avoir oublié ni les économistes, ni *Turgot*. Enfin soyons-lui reconnaissants de la place d'honneur qu'il a eu raison de faire à l'homme né il y a deux cents ans et dont plusieurs, parmi nos plus illustres contemporains se réclament : *J.-J. Rousseau*. On n'a pas encore achevé de le comprendre. Je n'en donnerai pour preuve que la *Profession de foi du Vicaire Savoyard* à côté de laquelle

passèrent tant de grands historiens de la littérature française. M. J. Fabre a eu le bon esprit de ne point passer à côté. Grâces lui en soient rendues.

LIONEL DAURIAC.

Julius Goldstein. — WANDLUNGEN IN DER PHILOSOPHIE DER GEGENWART. MIT BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG DES PROBLEMS VON LEBEN UND WISSENSCHAFT. 1 vol. in-8° de VIII-171 p., Werner Klinkhardt, Leipzig, 1911.

L'auteur s'est proposé de donner dans ce livre un aperçu des courants philosophiques des dernières années en insistant particulièrement sur le changement de signification qu'a subi l'aspiration philosophique. — A partir du XVIIe siècle, dit-il, la philosophie s'est efforcée d'établir ses affirmations sur la même base sur laquelle s'appuient les sciences exactes et de faire usage des mêmes procédés d'investigation qu'emploient ces dernières.

Il fut un temps où l'engouement de la science fut tel, que tout ce qui n'était pas maniable par elle fut déclaré comme irréel et dépourvu de toute valeur. Mais une connaissance plus détaillée du réel nous a forcé de reconnaître que le cadre scientifique est trop étroit et que les symboles et les méthodes que la science met en œuvre ne sont pas assez efficaces pour donner une réponse satisfaisante à tous les problèmes que l'esprit humain se pose. Ce furent, selon l'auteur, James, Bergson et Eucken qui ont complètement changé la face de la philosophie en lui assignant comme tâche d'approfondir les problèmes de la vie et de l'action, et de les étudier sans préjugés rationalistes. Il importe peu que les procédés dont la nouvelle philosophie fait usage n'affectent pas la forme scientifique, l'essentiel est de nous mettre en contact immédiat avec le réel et de nous faciliter la découverte de vérités fécondes.

Ce qui caractérise la philosophie de W. James, c'est le postulat de l'empirisme radical, qui ne doit pas être confondu avec l'empirisme des philosophes anglais du XVIIIe siècle. Ceux-ci admettaient uniquement comme faits empiriques les phénomènes du monde extérieur que nous connaissons par les sens, tandis que James reconnaît, comme faits d'expérience, tout ce qui constitue le contenu psychique, même les phénomènes médiumniques et religieux. Il a de plus affirmé que les liaisons et les relations que nous observons entre les phénomènes ne sont pas des principes ayant une existence en dehors de l'expérience, mais qu'elles sont saisies par la conscience avec la même certitude que les représentations. — Tout ce qui s'élabore par la pensée doit être soumis à une vérification ultérieure, car il est chimérique de vouloir établir des vérités éternelles en face d'une réalité inépuisable et mouvante. Font exception à ce postulat général les vérités mathématiques et logiques, parce que ces vérités sont établies sur des

concepts créés par notre esprit; elles ne peuvent pas être démenties par l'expérience d'où elles ne tirent pas leur origine. Cette conception implique encore qu'une métaphysique ne remplit pas sa fonction véritable, si elle cherche à satisfaire uniquement nos besoins intellectuels. Il faut que tout le contenu d'une vie humaine y trouve son expression et que la réalité palpitante ne soit pas recouverte de vides et chimériques concepts.

A cette doctrine se rattache étroitement, selon M. Goldstein, celle de M. Bergson. Lui aussi s'efforce d'écarter les préjugés scientifiques pour pouvoir saisir les choses intuitivement. Il a montré dans ses ouvrages combien de notions ont cours en science qui ne reposent sur aucun fait expérimental, surtout en biologie, où les faits sont constamment dénaturés pour les faire entrer dans le cadre mécanistique. Bergson ne nie pas d'ailleurs la valeur de la recherche scientifique minutieuse, mais il estime qu'elle n'acquiert sa véritable signification que lorsque l'intuition synthétique s'y ajoute, Qu'on examine avec attention les grands systèmes philosophiques et on verra que ce qui assure leur durée c'est l'intuition créatrice qui leur a donné naissance. Car l'intuition n'est pas un phénomène passif, mais un effort intense pour pénétrer au cœur de l'objet à connaître, un abandon complet à l'expérience où l'attention et l'activité de l'esprit sont poussées au plus haut degré. « La méthode que j'appelle intuitive, dit M. Bergson, ne peut entrer en jeu qu'après l'accumulation d'une quantité considérable d'informations positives, et elle réclame un effort tout nouveau pour chaque nouvel ordre de problèmes. » L'objet de l'intuition est le mobile et le devenir; elle doit saisir le processus qui s'y manifeste dans toute sa vivacité et lui donner l'expression la plus adéquate et la plus réelle.

Eucken, de son côté, a vu que l'idéalisme et le naturalisme sont insuffisants pour représenter tous les faits empiriques et toutes les connaissances du temps actuel, et il s'efforce, lui aussi, de rejeter les concepts et de se frayer un chemin à la vie réelle. Le problème qui l'intéresse le plus est celui du processus historique. C'est en étudiant ce problème qu'il fut convaincu de l'insuffisance du rationalisme et qu'il voulut mettre à sa place une métaphysique de la vie. Car les produits de la vie ne peuvent jamais être exprimés adéquatement par des concepts et des théories où l'élément rationnel forme le noyau. Dans la vie de l'individu aussi bien que dans celle de l'humanité on voit se manifester l'action de facteurs supra-naturels, la domination d'une énergie spirituelle. Et la vie spirituelle trouve son expression la plus haute dans la religion. « L'essence de la religion, dit Eucken, consiste dans le fait qu'elle oppose à l'être qui existe un autre genre d'être, un nouvel ordre supérieur des choses, qu'elle opère une décomposition de la réalité en règnes et degrés divers. Elle devient un mot vide, si elle n'affirme pas la dualité des mondes et si elle ne découvre pas un horizon vers un être nouveau. Mais reconnaître qu'il existe un

ordre supérieur ne suffit pas pour constituer une religion. Il faut, non seulement, que cet ordre existe en soi, mais qu'il soit efficace pour nous, qu'il se projette dans notre existence, qu'il nous enrichît de forces pour réaliser des fins et qu'il fonde notre existence sur une nouvelle base. »

La métaphysique, dit M. Goldstein en guise de conclusion, a toujours essayé d'arriver à la connaissance du cosmos en approfondissant la vie intérieure de l'homme; car ce n'est que dans notre vie psychique propre que nous pouvons saisir immédiatement la réalité dans son devenir et dans son activité productrice. Le rationalisme a, depuis l'époque de Platon, affirmé que l'intellect est le noyau de la vie psychique et aussi de la réalité. Cette métaphysique des Idées fut condamnée depuis le moment que la psychologie nous a pleinement montré combien est restreint le pouvoir de l'intellectualisme... Il ne fut possible de vaincre complètement le platonisme qu'au moment où l'ont eut cessé d'envisager l'homme et la réalité métaphysique dans un rapport statique et immuable et qu'on eut pris en considération dans le rapport de l'homme au cosmos son être tout entier et non seulement sa faculté intellectuelle. C'est pourquoi on est forcé d'admettre que ce nouveau rapport n'est pas fixe et immuable, mais labile et dans une évolution perpétuelle, qui pousse la vie vers des degrés supérieurs.

M. Solovine.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

N. Lossky. — Vvédénié v filossofiiu, tchast i, vvédénié v téoriiu znaniia (*Introduction à la philosophie, première partie, introduction à la théorie de la connaissance*), pp. vi-275. Saint-Pétersbourg, 1911.

L'ouvrage de M. Lossky est une introduction à la lecture des travaux philosophiques contemporains qui concernent la théorie de la connaissance, les discussions sur le psychologisme, le génétisme, le dogmatisme, etc.; l'auteur suppose que le lecteur possède les notions élémentaires de la logique et de la psychologie, comme on les expose dans les lycées russes.

En discutant le problème de l'objet de la philosophie l'auteur arrive à la conclusion que, bien que la philosophie puisse dans son développement par un processus de différenciation former des sciences spéciales, celles-ci ne remplaceront jamais la philosophie, un vide subsistera toujours : la philosophie aura toujours pour objet d'étudier les bases fondamentales de l'univers, elle forme ainsi une science indépendante, la métaphysique, dont le rôle ne consiste pas seulement en ce qu'elle utilise les résultats des sciences spéciales pour en former des synthèses, mais surtout en ce qu'elle sert de base commune à toutes les sciences spéciales.

La métaphysique elle-même à son tour n'est fondée que lorsqu'elle se base sur une théorie de la connaissance qui ne se sert pas de postulats dus aux sciences spéciales, la théorie de la connaissance doit ainsi précéder les sciences spéciales et la métaphysique.

Après avoir construit la théorie de la connaissance, on doit, par la même méthode, c'est-à-dire en considérant nos connaissances, même celles qui appartiennent au domaine de la science, non comme des prémisses, mais comme des faits qui doivent être étudiés, étudier les méthodes générales de la connaissance (les jugements, les raisonnements, les démonstrations, etc.); c'est la logique qui s'occupe de ces problèmes. La logique et la théorie de la connaissance forment l'introduction à toutes les autres sciences, y compris la métaphysique.

La philosophie qui embrasse trois sciences spéciales : la logique, la théorie de la connaissance et la métaphysique, s'occupe ainsi de problèmes qui apparaissent au commencement et à la fin de toute étude; elle doit être considérée comme le fondement et le couronnement des sciences spéciales, elle forme un tout organique avec ces sciences.

Sur le progrès positif en philosophie, M. Lossky s'exprime, comme suit : « Le progrès positif consiste d'abord dans l'étude de la méthode qui nous pourrait guider dans nos recherches; ce progrès se manifeste dans la philosophie, surtout par l'importance qu'on attribue à l'ordre dans lequel les problèmes doivent être étudiés.

« C'est ainsi que beaucoup de philosophes contemporains partagent cette opinion que la solution du problème de la théorie de la connaissance doit précéder la solution de tous les autres problèmes, surtout celle des problèmes métaphysiques; peut-être la philosophie rejettera-t-elle dans l'avenir cette règle, peut-être reconnaîtra-t-elle que l'on peut construire une conception philosophique en s'attaquant à n'importe quel problème, mais on peut, en tout cas, se porter garant de ce qu'elle prendra en considération les relations entre la solution du problème de l'être et la solution du problème de la connaissance qui ont amené la philosophie du XIXe siècle à admettre cette règle et les conséquences logiques qui peuvent surgir dans le cas, où on ne se tient plus à cette règle.

« Le progrès positif consiste aussi en ceci, que des systèmes philosophiques opposés contiennent des principes et des solutions isolés identiques, c'est pourquoi le déclin d'un système ou d'une tendance philosophique, par exemple du matérialisme, ne dit pas encore que toutes les affirmations de ce système doivent être rejetées: les tendances philosophiques meurent pour la plupart, non parce qu'elles sont fausses, mais parce qu'elles sont unilatérales et qu'on doit les compléter. Il est vrai que dans le processus historique du développement philosophique, un système unilatéral est remplacé toujours par un système opposé également unilatéral et que ce n'est que le travail des générations postérieures qui montre que les deux tendances sont fausses par le fait de ne pas vouloir embrasser la réalité en sa totalité et qu'elles doivent être réunies dans une conception plus complexe. Ces affinités et ces relations, qui existent entre les systèmes philosophiques, ne sont pas perceptibles à l'œil nu : une analyse profonde, dégageant les principes et les postulats des systèmes philosophiques, confus quelquefois chez les créateurs mêmes de ces systèmes, est nécessaire pour les découvrir. C'est pourquoi il ne faut pas s'étonner de ce que le progrès positif en philosophie, ne se manifeste pas encore d'une manière bien nette et que même, de nos jours, on ne trouve ni de système philosophique ni de tendance philosophique universellement reconnus (p. 21). »

L'objet proprement dit du présent travail, le problème de la théorie de la connaissance est traité dans cinq chapitres, le 1er chapitre est consacré au but et à la méthode de la théorie de la connaissance, le 2e au réalisme naïf, le 3e aux théories de la connaissance transcendante, le 4e aux théories de la connaissance immanente et le 5e au scepticisme.

En ce qui concerne les détails de l'ouvrage indiquons que l'auteur

donne dans le 4e chapitre deux interprétations du criticisme de Kant : une interprétation psychologique phénoménaliste et une interprétation logique transcendentale, comme elle est exposée dans l'ouvrage de M. Cohen : *Kant's Theorie der Erfahrung*.

On trouve dans le même chapitre un résumé concis de la théorie intuitiviste de l'auteur et des avantages de son point de vue.

En discutant la valeur de diverses tendances de la théorie de la connaissance, l'auteur insiste avec force sur la différence qui existe entre le point de vue psychologique et le point de vue de la théorie de la connaissance; sans nier la nécessité de mettre au jour les illusions d'un psychologisme qui veut résoudre les problèmes en les morcelant, nous croyons que la lutte à outrance contre le psychologisme conduit nécessairement à une philosophie abstraite : on isole ainsi la connaissance et on la sépare de la réalité.

G. Seliber.

N. Lossky. — Osnovnyia outchénia psychologuii s totchki zrénia voluntarizma. (*Les doctrines fondamentales de la psychologie du point de vue volontariste*), deuxième édition, pp. v-290. Saint-Pétersbourg, 1911.

C'est la deuxième édition de la thèse[1] de M. Lossky parue il y a neuf ans; l'auteur, connu surtout par ses travaux appartenant au domaine de la théorie de la connaissance, a consacré son premier travail à une étude psychologique théorique qui touche de près plusieurs problèmes qui l'intéressent, et dont il s'occupe dans ses autres travaux.

Il s'agit d'abord de donner une définition du volontarisme; après avoir donné l'analyse des éléments de l'acte de volonté, l'auteur pose la thèse suivante : tous les processus conscients en tant que nous les rapportons, en nous basant sur notre sentiment immédiat, à notre moi, contiennent tous les éléments d'un acte de volonté et sont occasionnés par « nos » efforts; la tendance psychologique qui se base sur cette généralisation peut être désignée par le terme de volontarisme.

La volonté peut être définie comme l'activité de la conscience qui se manifeste en ceci que chaque état de conscience senti comme appartenant à notre moi est occasionné par « nos » efforts, elle se manifeste ainsi à nous par le sentiment de l'activité, c'est pourquoi on peut dire que la volonté est la causalité de la conscience.

La causalité de la volonté est caractérisée comme acte créateur et comme acte finaliste; mais elle garde aussi les caractères d'une liaison causale, c'est pourquoi on peut affirmer, au moins en ce qui concerne

1. C'est la première thèse de M. Lossky; en Russie il y a, outre le grade de licencié, deux grades universitaires : magister et docteur.

la vie psychique, que la description téléologique et la description causale de séries d'événements ne doivent pas être considérées comme deux points de vue différents.

Après avoir passé en revue les différentes conceptions de la volonté, l'auteur aborde le problème de la connaissance et de la conscience. Il s'appesantit d'abord sur le point principal suivant, par lequel le volontarisme se distingue de l'intellectualisme : le volontarisme ne peut pas accepter, comme le fait l'intellectualisme, que chaque état de conscience soit en même temps un état de connaissance; pour le volontarisme le terme de conscience est plus vaste que le terme de connaissance; la connaissance est un phénomène secondaire et non un phénomène primaire dans la sphère de la conscience. On ne prend pas en considération d'une manière suffisante le fait que nous constatons à l'observation personnelle, à savoir que les stades primitifs de la perception sont toujours confus et insuffisamment individualisés.

En poursuivant l'analyse de la conscience, l'auteur arrive à l'inconscient et il se demande si les phénomènes, dont il s'agit dans ce cas, sont bien caractérisés par le terme de l'inconscient. Ne doit-on pas dire plutôt que la vie psychique contient des états de conscience façonnés dans le moule de la connaissance ou discernés (*opoznannoé sostolaniié*) et des états de conscience non façonnés dans le moule de la connaissance ou non discernés (*néopoznannoé sostoianié soznaniia*)[1]. Nous ne suivrons pas l'auteur dans les détails de son analyse, indiquons seulement que le problème de la différence entre la conscience et la connaissance a intéressé aussi Teichmüller, Kozlov et dernièrement M. Askoldov, qui ont développé ainsi une tendance de la philosophie de Lotze et de Leibniz.

Dans les chapitres suivants l'auteur parle de l'ordre dans le changement des processus psychiques, de la personnalité, de l'intuition, du plaisir et de la douleur, des émotions et des caractères.

Cette ouvrage est traduit en Allemand sous ce titre : *Die Grundlehren der Psychologie vom Standpunkte des Voluntarismus.*

Signalons aussi qu'il existe une traduction allemande de l'ouvrage de M. Lossky sur l'intuitivisme (*Die Grundegung des Intuitivismus*, Halle a. s. Max Niemeyer).

G. Seliber.

I. **Lapchine.** — Problèma « tchoujovo ia » v noveichéi filossofii. (*Le problème du « moi d'autrui » dans la philosophie contemporaine*, Saint-Pétersbourg, 1911, pp. 192-v.

Selon l'auteur le problème difficile et complexe du « moi d'autrui »

1. En allemand : *gewusste und ungewusste Bewusstseinszustände*. Comparer en ce qui concerne la conscience et l'inconscience la conception de M. Ch. Dunan : *Essais de philosophie générale*, pp. 8-17, 5e édit., 1911.

n'occupe pas dans la philosophie moderne la place qu'il devrait occuper. En dehors du travail de M. Vvedensky : « Sur les limites et les caractères de l'animation » il n'y a pas de travaux spéciaux s'occupant de cette question; on la traite habituellement dans les ouvrages sur la théorie de la connaissance, dans un ou deux paragraphes ou, au plus, dans un chapitre. Pourtant c'est peut-être le problème le plus important de la philosophie contemporaine. N'est-il pas étrange que la théorie de la connaissance contemporaine qui affirme que le point de vue solipsiste n'est pas soutenable, soutient en même temps que l'on ne peut pas le réfuter? Cette opinion est partagée par des philosophes naturalistes comme M. Ziehen et M. Wundt; le même point de vue est exprimé aussi par d'autres auteurs. Et tout cela se dit à propos d'un problème qui est d'un intérêt capital, non seulement pour la philosophie, mais aussi pour la psychologie, l'esthétique, la morale et la sociologie.

D'après M. Lapchine il y a six solutions dogmatiques du problème du « moi d'autrui »; elles sont données dans les tendances philosophiques suivantes : 1° le réalisme naïf, 2° le matérialisme, 3° l'hylozoïsme, 4° l'idéalisme moniste, 5° la monadologie, 6° le solipsisme.

On peut encore prouver la réalité du « moi d'autrui » par des arguments puisés dans la philosophie de la foi et dans la philosophie du sentiment.

L'auteur donne une revue des conceptions philosophiques appartenant à chacun des groupes cités. Comme dans ses travaux antérieurs l'auteur fait preuve d'une érudition solide; on rencontre souvent de fines observations psychologiques.

M. Lapchine promet d'exposer dans la suite de ce travail son propre point de vue et de montrer que la philosophie critique peut fournir les éléments pour une solution satisfaisante de ce problème capital de la philosophie.

G. Seliber.

I. Lapchine. — Filossofskié motivyy tortchéstve — Rimskavo Korsakova. (*Les motifs philosophiques dans l'œuvre de Rimsky-Korsskov*). Saint-Pétersbourg, 1911, p. 21.

L'auteur arrive à la conclusion suivante : afin de pouvoir exprimer les sentiments sociaux par l'art musical, il faut posséder une faculté de réincarner. Le coefficient de la réincarnation esthétique est différent chez différents artistes, il est petit chez des artistes individualistes comme Tchaïkovsky, Cui, il atteint, au contraire, un degré élevé chez Moussorgsky et Rimsky-Korsakov. Les deux types ont également droit d'existence dans l'art musical; mais c'est au second type qu'incombe la solution du problème qui veut saisir la vie des masses populaires; dans ce sens-là le grand problème social de l'art musical, dont nous

trouvons une solution géniale dans l'œuvre de Rimsky-Korsakov, se définit bien par les paroles suivantes de Moussorgsky : « Chez les masses populaires ainsi que chez l'homme isolé il y a des traits de caractère fins qui nous échappent, qu'il est difficile de saisir. Les saisir, les étudier à l'aide de la lecture, de l'observation, des hypothèses, les étudier par tout notre intérieur et en faire un plat sain pour l'humanité, qui ne l'a encore jamais goûté — voilà un problème qui ne peut qu'exciter notre enthousiasme. Aux rives nouvelles! Sans peur, à travers les tempêtes, les bancs de sable et les écueils, aux rives nouvelles! »

L'auteur trouve que ce n'est pas par hasard que Rimsky-Korsakov compte parmi ses préférences philosophiques le panthéisme de Spinoza et l'optimisme évolutionniste de Spencer. Rimsky-Korsakov est par excellence l'artiste qui glorifie le sentiment de l'universel, l'émotion cosmique. Le sentiment de l'universel se manifeste dans sa musique sous trois formes : ce sont l'apothéose de la nature et de l'amour, l'apothéose de l'acte créateur de l'artiste et l'apothéose de l'héroïsme moral. On peut considérer les opéras : « Snégourotcha », « Sadko » et « Kitéje » comme parties d'une trilogie, où l'auteur chante la gloire de la nature, du génie humain et de l'abnégation de soi-même pour le bien de l'humanité.

Dans la musique de Rimsky-Korsakov le macrocosme et le microcosme s'entre-pénètrent. « Tout est en moi et je suis en tout. » Les impressions qui nous arrivent par l'oreille se trouvent dans une liaison organique avec celles de nos yeux; c'est là le secret de la musique du compositeur russe, de là le charme de sa musique, et M. Camille Bellaigue a bien caractérisé l'œuvre de Rimsky-Korsakov, en disant : « Ce n'est pas seulement pour l'oreille, mais presque pour les yeux même qu'elle est un enchantement. A l'écouter on se demande avec Tristan : « Höre ich nicht das Licht ». (*Revue des Deux-Mondes, 1907.*)

G. Seliber.

Vvédénsky A. — Loguika kak tchast téorii poznaniia (*La logique comme partie de la théorie de la connaissance*), deuxième édition complètement refondue, pp. xi-510. Saint-Pétersbourg, 1912.

Ce n'est pas seulement un exposé de la logique traditionnelle que le lecteur trouve dans cet ouvrage, c'est toute la conception philosophique de l'auteur qui se reflète dans les nombreux passages où l'auteur sort du domaine de la logique proprement dite.

L'auteur a concentré dans ce travail les résultats de ses préoccupations philosophiques et de son expérience pédagogique, c'est pourquoi on doit voir dans cette édition des leçons professées par l'honorable professeur de l'université de Saint-Pétersbourg ce que les Allemands appellent *ein Lebenswerk*.

Ayant commencé sa carrière philosophique comme partisan du criticisme et continuant jusqu'à nos jours à combattre pour la thèse criticiste, M. Vvédénsky ne suit pas aveuglément l'auteur de la *Critique de la raison pure*; dans un grand nombre d'ouvrages M. Vvédénsky a fait preuve de conceptions originales, qui développent et complètent la philosophie kantienne.

Nous avons déjà exposé les conclusions de l'auteur qui découlent de sa conception des lois logiques; on peut arriver aux mêmes résultats en se basant sur la nécessité d'admettre des postulats aprioristiques qui ne peuvent pas être prouvés. On doit ainsi conclure que la métaphysique n'est pas possible comme connaissance plus ou moins exacte, comme science; mais alors toutes les hypothèses métaphysiques doivent être considérées comme également probables. L'existence de la nature ne peut pas être prouvée par un raisonnement rationnel, de même l'existence de Dieu, la preuve ontologique de l'existence de Dieu repose sur une fausse prémisse, mais cela, dit l'auteur, ne veut pas dire que Dieu n'existe pas. L'auteur examine encore d'autres problèmes qui ne concernent pas directement la logique, par exemple le problème du rapport qui existe entre la connaissance et la croyance, le problème de l'essence du christianisme, etc., Nous reviendrons sur tous ces problèmes dans notre travail sur la philosophie russe.

Indiquons que l'ouvrage contient des considérations intéressantes sur les jugements analytiques, sur l'induction et la déduction et sur d'autres problèmes.

Présentant dans plusieurs de ses chapitres un résumé succinct de la conception d'un philosophe à un esprit dialectique habile, l'ouvrage sera lu avec intérêt. Il présente aussi un intérêt au point de vue didactique.

G. Seliber.

REVUE DES PÉRIODIQUES

Alfred Binet. — L'Année psychologique, 17e année, 1 vol. in-8° de 496 p., Masson, Paris, 1911.

« L'année 1910 se ferme tristement sur la mort cruelle de William James, atteint dans le plein épanouissement de sa personnalité scientifique », disait Alfred Binet dans la préface de ce volume. Pouvait-il et pouvait-on se douter qu'il n'y aurait qu'à conserver cette phrase, en substituant son nom à celui de James, l'année suivante?

Binet nous promettait de nouvelles recherches, en particulier sur le difficile problème des aptitudes, il se proposait de perfectionner son œuvre dernière, et songeait à des orientations nouvelles de ses études; mais la mort n'a pas permis que ces intentions, laborieuses comme l'a été toute sa vie, puissent se réaliser.

Et c'est avec un vif regret que nous voyons avec ce dix-septième volume se clore la série des *Années psychologiques* que publia Alfred Binet.

*
* *

En dehors d'une centaine de pages d'analyses, cette *Année psychologique* ne comprend qu'une longue série de mémoires originaux, dont la plupart sont dus comme d'habitude à la plume d'Alfred Binet, seul, ou en collaboration avec Th. Simon. Et, parmi ces mémoires, le premier est particulièrement important en ce qu'il précise et développe la conception qu'Alfred Binet était arrivé à se faire de la pensée sans image, conception qui tend, sous des formes voisines, à s'imposer de plus en plus à la psychologie contemporaine.

A. Binet. *Qu'est-ce qu'une émotion? Qu'est-ce qu'un acte intellectuel?* — A côté des recherches sur les mécanismes mentaux, et aux dépens de celles-ci s'est développé un courant psychologique très puissant, qui a réhabilité l'introspection, en particulier sous la forme de la méthode du questionnement, et qui vise à préciser la nature des phénomènes psychiques.

C'est déjà cette préoccupation qui avait suscité les théories des images, comme la théorie des émotions de James.

Mais on constate aujourd'hui que les images, les résidus de sensations, sont incapables de reconstituer dans toute sa richesse et sa complexité la pensée humaine. Dès lors il faut remanier nos théories,

leur donner une forme plus capable de nous satisfaire actuellement. Certains auteurs invoquent l'action d'images inconscientes, ou un ajustement cérébral, ou encore des directions de pensée, et des sentiments intellectuels.

Alfred Binet croit qu'il faut faire appel à la notion d' « attitude », que les Allemands appellent « Bewusstseinslage », l'attitude pouvant être colorée de sentiment, mais sans nécessité.

Jusque-là il n'y a qu'un mot, et il importe peu que ce mot appartienne au langage physiologique ou au langage psychologique, s'il n'implique pas un contenu défini.

Mais Binet a cherché à donner au terme un contenu, justement. « Une attitude mentale, dit-il, me paraît être tout à fait analogue à une attitude physique; c'est une préparation à l'acte, une esquisse de l'action, qui reste intérieure, et nous est révélée par les sensations subjectives qui l'accompagnent. » Et encore : « Toute la vie psychique... dépend de cette suspension de l'activité motrice; les actes réels sont remplacés par des actes virtuels, des attitudes; et c'est sur ces attitudes, élément aussi fondamental que l'image, que s'édifie toute une partie de la vie psychique. »

En somme, le but de la vie est toujours l'action, mais, l'action étant suspendue en certains cas, la vie mentale apparaît avec les esquisses d'actes. Dès lors la vie mentale se révélera-t-elle comme basée sur des états de tension musculaire, les attitudes étant des contractions statiques déterminées des muscles? C'est, en effet, la conséquence à laquelle Binet n'a pas craint d'aboutir. Nous pensons, selon lui, avec nos muscles.

L'émotion est une attitude — que nous percevons — et l'acte intellectuel est une attitude, que nous pouvons percevoir. Ce qui différencie l'émotion, c'est le fort appoint de sensations organiques intenses, de sensations que Binet qualifie de subjectives, et qui manquent dans l'acte intellectuel où dominent les images. Et, d'autre part, la réaction émotive est plus désordonnée; en se systématisant, elle s'intellectualise.

La théorie nouvelle est donnée par Binet comme un dynamisme, qui introduit le mouvement et l'acte dans la psychologie, bien que, en réalité, l'attitude soit statique et que l'intervention du muscle ne soit pas nécessairement celle du mouvement.

Il y a là une hypothèse ingénieuse, avec des suggestions des plus intéressantes. Elle prête à la vérification du rôle des muscles et des tensions musculaires dans les processus intellectuels. Je ne la crois pas complètement exacte, mais peu importe, si elle est féconde; c'est une bonne semence que Binet a jetée derrière lui et qui ne laissera pas sans doute de germer.

René Cruchet. *Évolution psycho-physiologique de l'enfant, du jour de sa naissance à l'âge de deux ans.* — Résumé synthétique des phénomènes caractéristiques de la psychologie enfantine au cours des

premiers mois, illustré d'observations concrètes, mais d'inspiration un peu abstraite, la marge des variations individuelles n'étant guère marquée.

A la naissance « l'enfant n'est qu'un réflexe », et réagit à toutes les catégories d'excitations sensorielles. A trois mois, il reconnaît les personnes et certains objets, auxquels il s'intéresse, présente des expressions affectives: à six mois, il « tire la barbe de son père et les cheveux de sa mère »; à neuf mois il présente quelques manifestations verbales; à douze, il dit « papa » et « maman » et marche à quatre pattes; à dix-huit mois, il se montre entêté et capricieux, monte sur les chaises, peut répéter un air sur deux ou trois notes; à deux ans, il peut parler nègre, et présente déjà une différenciation sexuelle du comportement.

G. Heymans. *Des méthodes dans la psychologie spéciale.* — Par psychologie spéciale, l'auteur entend « cette partie de la psychologie qui, au lieu de chercher des lois générales, se manifestant dans la vie psychique de tous, s'occupe plutôt des différences entre les individus et les groupes d'individus pour faire ressortir de cette diversité même un ordre plus ou moins exact et complet ». Cette psychologie, qui a toujours eu, dit avec raison l'auteur, un caractère semi-littéraire et semi-artistique, et qui vise à la connaissance du caractère, a été particulièrement cultivée en France. G. Heymans tâche de développer les recherches de « psychologie spéciale » dans une direction plus rigoureusement scientifique, et, se défiant de l'observation journalière, précieuse mais rarement objective, et de l'introspection, aussi bien que de la méthode déductive de Stuart Mill, en attendant que des « psychographies », des monographies psychologiques complètes d'un grand nombre d'individus fussent établies, propose d'utiliser les documents biographiques d'une part, et de faire appel d'autre part à la méthode des enquêtes. Cette dernière méthode, qu'il a personnellement utilisée avec beaucoup d'ingéniosité, cherchant à dégager de multiples corrélations, peut évidemment être féconde dans ce domaine.

Paul Lapie. *L'École et la Société.* — Cette étude est basée sur quelques statistiques relatives à la destinée sociale des anciens élèves de quelques écoles primaires, d'où il semble résulter que les bons élèves ont tendance à élever un peu leur niveau social.

Albert Leclère. *La psycho-physiologie des états mystiques.* — Étude bien verbale et d'expression fort confuse : « Tout bien considéré conclut l'auteur en parlant des mystiques c'est la *nature spéciale, la force spéciale de ces idées* (qui se sont emparées d'eux) qui expliquent les faits les plus curieux qu'ils présentent à l'observation, et, chez eux, très fréquemment, ces idées agissent en un organisme *si peu taré originairement*, elles y agissent, en conséquence, d'une façon *si libre et si normale* malgré tout, que c'est en elles qu'il faut chercher tout le principal de l'étiologie en l'espèce. »

Alfred Binet. *Nouvelles recherches sur la mesure du niveau intellectuel chez les enfants d'école.* — Tenant compte d'objections qui lui avaient été faites, Binet avait tenu à revoir les épreuves qu'il avait proposées pour la mesure du niveau intellectuel, supprimant des épreuves trop scolaires (écrire sous dictée, copier un modèle écrit) ou trop sous la dépendance de l'éducation familiale (réciter les jours de la semaine, dire le nombre des doigts et son âge), remaniant les âges correspondant aux épreuves, etc. De nouvelles épreuves sont proposées : copie d'un dessin de mémoire, suggestion de lignes, différences abstraites. Les séries nouvelles furent soumises à l'expérience. Le niveau intellectuel déterminé par la méthode a montré une étroite corrélation avec le niveau scolaire.

Le fait que la répétition des épreuves entraîne un progrès des réponses a suggéré l'idée de la création de tests de remplacement.

Dans les écoles aisées, le niveau intellectuel s'est montré en avance par rapport à l'échelle des âges, la situation sociale exerçant une influence notable sur la précocité, d'où il résulte que les indications de l'échelle ne sont valables que pour un milieu bien défini.

M. Mignard. *Fonctions psychiques et troubles mentaux.* — A propos des recherches parallèles de Binet et Simon, Mignard résume les conclusions auxquelles Toulouse et lui ont abouti de leur côté, définissant ce qu'ils ont appelé l' « auto-conduction », le pouvoir de diriger ses fonctions mentales.

Dans la confusion mentale, « il n'y a pas séparation de consciences, scission de personnalité comme dans l'hystérie, ni suppression des pouvoirs directeurs pour certains faits particuliers, comme dans la folie avec conscience; il y a plutôt un relâchement général de ces fonctions directrices, relâchement qui amène l'incohérence, l'inattention, et secondairement la faiblesse apparente du jugement et les troubles de la mémoire de fixation. » Dans la manie, c'est le pouvoir d'inhibition qui est surtout atteint, et inversement, dans la mélancolie le pouvoir de mise en train.

Dans le délire, il y a un trouble du sentiment intellectuel de croyance, appliqué aveuglément à des images ou des idées qu'une déviation affective maintient constamment dans l'esprit.

Dans la démence, il y a perte de la fonction créatrice de combinaisons ou d'hypothèses.

Il y a là une fort intéressante tentative d'analyse psychologique des troubles mentaux, et qui promet d'être très féconde.

Georges Genil-Perrin. *L'altruisme morbide.* — Ingénieuse et fine, cette étude de l'altruisme morbide, du « don quichottisme » pourrait-on dire, réunit des faits divers qui sont restés jusqu'ici épars dans la littérature. L'auteur se trouve amené à juxtaposer des paralytiques généraux et des déments séniles, des alcooliques et des maniaques, des mélancoliques et des persécutés, que réunit l'exagération morbide de l'émotion tendre. Ce sont des asociaux par excès de socialité. A la

limite de ces états pathologiques auraient pu figurer ces juges du tribunal révolutionnaire, dont l'âme, pitoyable à l'humanité, ne connaissait, comme instrument de bonheur, que le couperet de la guillotine, et qu'a fait revivre Anatole France dans son admirable roman, *Les Dieux ont soif.*

P. Sérieux et J. Capgras. *Le délire d'interprétation et la folie systématisée.* — Les auteurs reviennent sur la question du délire d'interprétation à propos des nombreuses études dont il a été l'objet. Ce délire est remarquable à la fois par la prolifération des erreurs du jugement et l'absence de troubles sensoriels, bien qu'il puisse y avoir à l'occasion des hallucinations épisodiques chez des interprétants. Le délire d'interprétation est conçu comme une psychose constitutionnelle, caractérisée à la fois par l'absence de sens critique et l'hyperesthésie affective, et qui coïnciderait en partie avec la folie systématisée de Binet et Simon, d'ailleurs un peu nébuleuse.

« On a raillé, concluent les auteurs, ce besoin de créer de nouvelles entités morbides. Mais aujourd'hui que les classifications symptomatiques ont été condamnées, il est nécessaire de chercher à différencier avec plus de nuances des types morbides qu'une nosologie trop simpliste — une nosologie paresseuse — voudrait laisser confondus. » Il y a là une tendance utile, comme l'a été celle de créer des « petites espèces » en botanique, utile parce qu'elle pousse à l'analyse, mais qui n'est pas sans quelque danger en ce que l'on risque d'être porté à créer une entité morbide pour chaque malade.

A. Binet et Th. Simon. *Réponse à quelques critiques.* — La discussion porte surtout sur les points de contact avec les recherches et les vues de Toulouse et Mignard.

A. Binet et Th. Simon. *La confusion mentale.* — La confusion apparaît comme un symptôme pouvant, au même titre que le délire ou l'hallucination, se rencontrer dans les affections les plus diverses; et cette opinion est justifiée par l'analyse de trois cas où la confusion relève, soit de l'excitation, soit de la démence.

A. Binet et Th. Simon. *Définition de l'aliénation.* — Les auteurs examinent la distinction de l'individu sain et de l'aliéné du point de vue médical (l'aliéné est un malade, présentant des troubles mentaux classés comme tels; il est aliéné parce qu'il présente une déformation par excès, défaut, et déviation, d'une fonction psychologique, et que le reste de l'intelligence fait un accueil morbide aux produits de cette fonction déformée), et du point de vue sociologique (l'aliéné est inadapté aux conditions ordinaires de l'existence). Après une discussion de l'appréciation de la responsabilité par les médecins experts, vient un essai de distinction de l'aliéné, et du criminel, qui n'est pas un malade, essai qui manque d'une base nécessaire, l'étude précise du type criminel; enfin vient une classification critique des formes d'aliénation : formes vésaniques (hystérie, folie avec conscience, folie systématisée, folie maniaque dépressive); psychoses organiques (infec-

tions et intoxications, alcoolisme, démences y compris la démence précoce, arrêts congénitaux, etc.).

A. Binet et Simon. *La législation des aliénés.*

A. Binet et Simon. *Parallèle entre les classifications des aliénistes.* — Les auteurs font une intéressante comparaison de deux importantes classifications des maladies mentales, celle de Magnan et celle de Kraepelin, et concluent en rappelant brièvement leur propre classification, à division bipartite, et dont le principe ne se trouve pas dans les essais antérieurs.

H. Piéron.

Aristotelian Society. — Proceedings. New series XI. London, Williams and Norgate, 1911. 1 vol. in-8°, 234 p. — **Shadworth H. Hodgson.** — Some cardinal points in knowledge (from the Proceedings of the British Academy, vol. V), London, H. Frowde, 1911, in-8°, 61 p.

La création, depuis six ans, de la *British Academy*, analogue à notre Académie des Sciences morales et politiques, ne paraît pas avoir causé le moindre préjudice à l'*Aristotelian Society*. Les travaux de celle-ci témoignent toujours de la même activité. Je ne pourrai malheureusement, faute de place, analyser, comme ils le mériteraient, ceux de la 32e session, de 1910-1911. Ces *Proceedings* contiennent dix communications dont je donnerai du moins le sujet; ils se rapportent, d'une part, à la psychologie, et de l'autre, à la logique, ou, d'une manière plus générale, à la théorie de la connaissance.

La première est faite, comme il convient, par le Président annuel de la Société, le professeur Samuel Alexander : elle a pour objet *Le moi comme sujet et comme personne.* Dans un compte rendu précédent, j'ai eu l'occasion d'apprécier le mérite de son auteur. A la psychologie se rattachent aussi les communications faites par M. H. Dumville, qui essaie de déterminer *Le point de départ de la psychologie*, par M. H. Wildon Carr, le secrétaire perpétuel, comme nous dirions, de la Société, sur *La théorie du parallélisme psychophysique comme* a Working Hypothesis *en psychologie*, et par le professeur A. Caldecott, sur *Les émotions et une méthode pour en découvrir l'unité.* Le trait le plus saillant, peut-être, à noter dans ces Mémoires, c'est l'importance croissante chez nos voisins prise par M. H. Bergson, qui est d'ailleurs, si je ne me trompe, le seul *Correspondant* français de l'*Aristotelian Society*. Nous savions déjà comment sa philosophie avait guéri M. W. Carr du scepticisme qui lui donnait cependant une physionomie si originale. Cette conversion n'a fait que s'affirmer, et, dans l'étude ci-dessus mentionnée, la solidarité du physique et du moral a remplacé, comme on pouvait s'y attendre, le parallélisme et la causalité. On trouve aussi des marques de cette

influence dans la communication de Miss H. D. Oakeley [1], sous ce titre : *Réalité et valeur*.

A la logique et à la théorie de la connaissance se rapportent les Mémoires de M. Schiller sur *L'Erreur* et du professeur Stout sur *L'Objet de la pensée et l'être réel*. M. Bertrand Russell, dans la séance du mois de mars, avait traité de *La connaissance par relation directe* (by acquaintance *et de la connaissance par description*, et, dans cette communication, il avait été amené à critiquer certaines affirmations de miss Constance Jones au cours d'un article donné par elle au *Mind*. Celle-ci lui a répondu, au mois de mai, par un Mémoire intitulé comme l'article susdit : *Une nouvelle loi de la pensée*. De part et d'autre, le débat portant sur les plus subtiles questions de la logique, en particulier sur la *dénotation* du sujet suivant qu'il s'agit de telle ou telle sorte de proposition, est très animé, très digne d'attirer l'attention des lecteurs compétents, et je regrette de ne pouvoir m'y arrêter ici. Mais je tiens à signaler d'une manière toute spéciale l'étude de l'éminent Professeur B. Bosanquet, qui a pour titre : *Sur une manière défectueuse d'exprimer, dans la logique ordinaire, l'essence du raisonnement inductif*. Elle a été communiquée à la Société dans la séance du mois de décembre 1910, et elle est surtout une protestation contre l'attitude de M. Bergson à l'égard de l'intelligence. Elle débute par cette citation empruntée à *L'Évolution créatrice*, p. 218 : « L'intelligence a pour fonction essentielle de lier le même au même, et il n'y a d'entièrement adaptables aux cadres de l'intelligence que les faits qui se répètent. » On devine quelle est l'argumentation de M. Bosanquet : c'est à tort que l'on trouve dans la formule : la même cause produit le même effet, le fondement de l'induction; des exemples empruntés particulièrement aux sciences biologiques font assez voir combien l'hypothèse, pour être vraiment féconde, doit s'affranchir de ce prétendu principe. Il n'y aurait pas, sans cela, et d'une manière générale, de véritable progrès dans les sciences. C'est peut-être dans une Préface à une récente traduction d'un livre de W. James que l'on trouverait la réplique de M. Bergson : découvrir et inventer n'ont jamais été pour lui la même chose.

Il n'y a pas, dans ce dernier volume des *Proceedings* ce qu'on y rencontrait quelquefois, nous l'avons vu, sous le nom de *Symposium*. Mais à la fin de chaque séance des discussions se sont ouvertes, suivant l'usage, et la diversité des opinions que M. H. Dumville avait déplorée sur une question déterminée au début de sa communication n'a pas dû s'atténuer. A ce propos, M. Shadworth Hodgson, le vénérable doyen de la Société, avait présenté quelques observations et indiqué le moyen, à son avis, de mettre fin à ce qui rappelle trop,

1. *L'Aristotelian Society*, sur une centaine de Membres qui la composent et parmi lesquels figurent les plus grands noms de l'Angleterre, compte une quinzaine de femmes.

en philosophie, l'antique confusion des langues. Ce moyen, chaque penseur original est porté à croire qu'il serait trouvé si ceux qui s'intéressent aux mêmes recherches adoptaient sa doctrine. Or, le profond auteur de *La Métaphysique de l'expérience* était justement sur le point de communiquer à la *British Academy* à laquelle il appartient aussi, de même qu'à l'Institut de France, une étude importante dans laquelle, sans rien changer d'essentiel aux solutions qu'il a déjà proposées, il passe en revue et précise « quelques points cardinaux de la connaissance ». C'est bien le résumé le plus clair et le mieux ordonné que l'on puisse souhaiter des pensées qui lui sont chères, le plus propre à les faire connaître et apprécier de ceux qui ne les auraient pas encore étudiées. La principale nouveauté à signaler dans cette exposition, c'est d'y rencontrer de nombreuses allusions à l'éléatisme. M. Sh. Hodgson semble s'être épris d'admiration pour le vieux Parménide. Que n'a-t-il fait alors un dernier pas, et, après avoir constaté que la conscience et l'existence, la connaissance et la réalité, le sujet et l'objet sont, à la fois, distincts et inséparables, après avoir signalé, avec une rare sagacité, la dualité de l'idée, soumise comme fait à des conditions physiques, et indépendante comme conscience de toute autre chose que des lois logiques, pourquoi n'a-t-il pas reconnu que le principe d'identité, le seul vraiment *a priori* et le seul qui ait une valeur synthétique, norme par conséquent de la pensée, est la clef de voûte de la théorie de la connaissance et rend inutiles les postulats d'une foi pratique en la réalité des distinctions morales.

A. Penjon.

Rivista di Filosofia.

Juillet 1911 à février 1912.

Deux courants sont à noter dans la philosophie italienne, selon P. Ragnisco (*Caractéristique de la Philosophie italienne*) : l'hégélianisme avec Spaventa lequel se réclame aussi de Bruno et de Nicolas de Cuza, et d'autre part le kantisme de Cantoni et le positivisme de Ardigò pouvant se réclamer de Galilée. Mais le naturalisme de la Renaissance n'est-ce pas la vraie philosophie de l'Italie comme l'utilitarisme, de l'Angleterre, et le criticisme de l'Allemagne? A ce naturalisme, bien différent du naturalisme évolutionniste, bilatéral jusqu'à englober concurremment la foi en la science et la vérité de la foi, et n'excluant pas du monde le mystère d'une *Natura naturans*, il appartient de concilier les oppositions entre le matérialisme et le spiritualisme, pareils à deux arbres dont les racines s'entrelaceraient sous le sol.

Assez différent du monisme de Bruno est le finalisme, assez ordinaire en Italie, par lequel G. Salvadori (*La Signification philoso-*

phique de l'évolution) prétend rendre concevable la notion d'évolution. C'est une illusion, selon lui, de prétendre, avec les positivistes, limiter la connaissance au devenir des phénomènes sans la supposition d'une réalité statique dont Héraclite lui-même n'a pas méconnu la nécessité. L'idéalisme, d'autre part, qui ramena le temps à une simple forme mentale, et pour lequel il n'est d'autre succession que des états subjectifs, est impuissant à rendre compte de l'unité d'un processus cosmique hors du sujet. L'évolution n'est pas moins inconciliable avec un mécanisme conséquent si l'on considère ces faits « émergents et non seulement résultants » (Lewes) où se révèle une ascension de la nature vers l'esprit. Il faut donc avec Lotze limiter l'usage du principe mécaniste à l'aspect formel et extérieur des phénomènes. Aussi bien l'évolutionnisme ne s'oppose qu'au créationnisme et nullement au finalisme de l'immanence. Mais le finalisme de la philosophie des valeurs peut-il être identifié à la conception Brunienne d'une réalité psychophysique?

C'est une sorte de phénoménisme ou mieux, de pragmatisme radical que G. Marchesini (*La Philosophie du « comme si »*) prend à partie en traitant de la doctrine de Vaihinger (*Die Philosophie des Als ob*). Sans parler des fictions de l'ordre pratique ou esthétique et des hypothèses de méthode, les catégories de la connaissance elles-mêmes seraient non plus même des conventions de commodité, mais des fictions sciemment contradictoires et dont le critérium serait non dans leur vérification, mais dans les services qu'elles rendent. Mais comment parler d'une falsification du réel, fonction de la pensée, sans affirmer implicitement une vérité, une réalité, accessibles donc par quelque procédé de connaissance autre que la pensée, ou sans être ramené à l'idée chimérique d'une connaissance qui serait le double pur et simple des choses? Enfin la sélection à laquelle sont soumises ces prétendues fictions, leur perfectionnement selon les exigences de l'expérience, ne supposent-ils pas une pensée s'occupant à vaincre la contradiction, ayant pour objectif le pourquoi des choses et non simplement la commodité des analogies.

Les idées de devenir, de temps, d'évolution ne rentrent-elles pas parmi ces analogies relatives à notre expérience et recélant la contradiction, qu'instituerait au gré de ses besoins cette pensée falsificatrice du réel conçue par Vaihinger? C'est ce dont nous donnent l'impression tels arguments du Parménide cités par L. M. Billia (*Les Casse-tête du Parménide et le drame de la pensée*). Toujours actuelle est l'argumentation platonicienne démontrant l'impensabilité du devenir et du changement. Jeu de mots que cette dialectique qui établit que « ce qui devient plus vieux que soi-même devient à la fois plus jeune que soi-même, parce qu'il doit y avoir une chose par rapport à laquelle il devient plus vieux » et tels autres raisonnements sur le changement, sur le même et l'autre; mais « jeu de mots qui prend les proportions du drame même de la pensée ». Plus simplement, ne

sommes-nous pas ramenés à la doctrine critiquée tout à l'heure et d'après laquelle la pensée dénature le réel en le dédoublant en sujet et prédicat, en substantif et verbe, en chose et propriété, en cause et effet?

A un ordre d'idée semblable peut être rapportée cette thèse de Schopenhauer que « la représentation historique des choses ne donne pas la pleine intime essence de la réalité absolue » (B. Giuliano, *Critique de Schopenhauer als Verbilder* de *Keyserling*). Contre la rationalité historique de Hegel, Schopenhauer glorifie le délire poétique qui rompt toutes barrières, arrête la roue du temps pour ouvrir une perspective sur l'éternité. En face de l'identité Hégélienne du rationnel et du réel, il pose un noumène ayant un caractère d'irrationalité. De sa « philosophie volontariste à base quiétiste » faisant de l'univers le produit d'une volonté absolue n'ayant pour fin qu'un néant absolu, on retiendra, en l'interprétant, que le devenir n'est pas seulement l'actualisation de l'Idée et qu'un « mystère divin palpite » dans l'évolution historique.

Pessimiste quant à son point de départ seulement, est la thèse d'A. Zucca sur la destinée de l'homme et de l'univers (*La Lutte de l'Individu*). Les conflits de l'individu avec la réalité se traduisent, à chaque étape de son développement par des contradictions à surmonter, par des tentatives, sans résultat définitif au point de vue de son bonheur, visant à une harmonisation de sa vie avec le rythme de la réalité; harmonisation toujours instable et décevante avec un sentiment sans cesse accru de la misère humaine, tant que l'homme n'aura pas reconnu le caractère illusoire de l'antithèse entre l'individu et l'infini, source des désaccords entre le sentiment et la raison, la vérité et la poésie, la religion et la science. La mort cesse alors d'être un mal pour devenir selon la conception de Metchnikoff une fonction naturelle. La conscience, si humble à ses origines sent ce qu'elle ajoute au monde, elle recueille le fruit de « l'immense trésor psychologique constitué » par les innombrables efforts individuels, et grâce auquel, à travers la période douloureuse des convulsions de l'esprit, elle a vraiment créé les splendeurs de l'univers. Si je ne me méprends pas sur l'esprit qui inspire ces pages élevées, Schopenhauer, une fois de plus, par ses aperçus sur l'être individuel, moment de la vie de l'espèce, sur l'univers qui serait un pur néant faute d'esprits pour le contempler, et pour tout dire, avec le riche fonds platonicien de sa doctrine, aura frayé la voie hors de son pessimisme à une métaphysique détournant l'homme de chercher l'absolu dans l'existence individuelle.

J. Perès.

LIVRES REÇUS AU BUREAU DE LA « REVUE »

ARRHÉNIUS. — *Conférences sur la chimie physique.* In-8, Paris, Hermann.

BARDONNET. — *L'Univers-organisme.* 2 vol. in-8, Paris, Ficker.

R. MEUNIER. — *Les Sciences psychologiques : leurs méthodes, leurs applications.* In-12, Paris, Bloud.

COURNOT. — *Essai sur les fondements de nos connaissances* (nouvelle édition). In-8, Paris, Hachette.

LACAZE-DUTHIOU. — *La Liberté de penser.* In-8, Paris, F. Alcan.

MONTERSORI. — *Les « Case dei Bambini ».* In-12, Paris, Fischbacher.

Dr M. PELLETIER. — *Justice sociale.* In-18, Paris, Giard.

CHATTERTON. — *The Sociological Value of Christianity.* In-8, London, Adam,

WATTSON. — *The Interpretation of religious Experience.* 2 vol. in-8, Glasgow, Machetrose.

LIMENBANI. — *I presuppositi formali della indogeni etica.* In-8, Genova, Formiggini.

ZIEHEN. — *Gehirn und Seelenleben.* In-8, Barth, Leipzig.

La Philosophie contemporaine, *revue annuelle internationale.*

Le volume de *La Philosophie contemporaine* paraissant tous les ans, enregistre non seulement les revues philosophiques, recueils, livres, articles de revues, programmes et dissertations, mais s'efforce également de donner une idée précise de chaque ouvrage, en indiquant les critiques et les comptes rendus parus dans la presse spéciale de « philosophie ». Chaque volume est divisé en 12 rubriques et contient une table des matières assez détaillée.

La Philosophie contemporaine offre pour la première fois et d'une façon purement scientifique un tableau complet de la littérature générale de la philosophie allemande et étrangère.

Dans la certitude que *la Philosophie contemporaine* s'introduira promptement dans les bibliothèques publiques et privées, la maison éditrice et l'auteur ont décidé de fixer pour chaque volume un prix aussi modique que possible malgré les frais énormes d'impression.

Adresser les souscriptions à M. le Dr. Arnold RUGE, professeur de philosophie à Heidelberg.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

LA MÉTHODE PATHOLOGIQUE

ET LE LANGAGE ACTUEL

La Mécanique a peuplé le monde d'êtres insaisissables, calqués sur le modèle des esprits que dirigeait autrefois l'art des sorciers, et que l'on appelle des *forces*. Ce faisant, elle a simplifié sans doute le langage de l'équilibre, mais, si elle a tiré de sa création des avantages incontestables dans son domaine personnel, elle a ouvert la porte, dans les autres cantons de la connaissance humaine, à des explications aussi stériles que saugrenues, dont souffrent encore aujourd'hui certaines sciences spéciales, et qui sont particulièrement néfastes en pathologie.

Il ne faut pas oublier en effet que, si l'ère scientifique est ouverte depuis Lavoisier, le cerveau humain n'a pas encore eu le temps d'en subir, dans sa structure intime, la bienfaisante influence; nous avons toujours des mentalités d'hommes du moyen âge, et les explications mystiques qu'ont aimées nos pères sont demeurées celles qui nous fournissent les satisfactions les plus profondes. La notion de force, introduite et conservée dans la Mécanique, qui est, sans contredit, l'un des plus parfaits modèles de Science, a donc été un aliment précieux pour notre mysticisme héréditaire. Les philosophes, en particulier, abusent à qui mieux mieux de cette expression, d'autant plus dangereuse qu'on ne se donne pas la peine de la définir, parce qu'*on sait assez* ce qu'elle signifie. On le sait si bien que, même quand on parle de mécanique, on emploie indifféremment ce mot unique pour représenter, suivant les cas, ce que les mathématiciens appellent *travail*, *énergie*, *puissance*, voire même, quoique plus rarement, ce qu'ils appellent eux-mêmes *force*, dans leur langage précis. A plus forte raison les acceptions dans lesquelles on emploie ce vocable élastique sont-elles infiniment variées, quand il s'agit de phénomènes appartenant à des sciences plus complexes comme la chimie ou la physiologie. Là,

c'est la bouteille à l'encre! On emploie le mot force comme les sorciers employaient le mot *esprit* ou *démon*, et avec une aussi déplorable facilité. Ainsi cette expression, utilisée à tort et à travers sans aucune définition devient très dangereuse pour le langage des sciences; elle serait dangereuse, même si on essayait de la définir, parce qu'elle fait image dans notre mentalité de vieux mystiques. Elle est dangereuse, même en Mécanique, où elle a rendu cependant de grands services, parce qu'elle n'est qu'un symbole, et qu'on est tenté de lui attribuer la valeur d'une entité. Elle permet en effet de raconter, comme s'il était seul et indépendant, un phénomène de mouvement, par exemple, qui fait manifestement partie intégrante d'un tout indivisible; elle n'est donc qu'un procédé d'analyse, et c'est bien ainsi que les mathématiciens la considèrent; mais ils ont le tort de ne pas le dire, et les médecins, comme les philosophes, en abusent d'une manière tout à fait regrettable.

Voici, je suppose, un système compliqué, formé de plusieurs corps mobiles agissant les uns sur les autres. A chaque instant, l'état actuel du système détermine et prépare l'état immédiatement suivant; autrement dit, le système est complet et contient en lui-même son devenir. Ne pouvant suivre, à chaque instant, toutes les déformations de cet ensemble trop complexe, je m'attache à étudier le mouvement particulier d'une petite masse isolée que je supposerai, pour plus de simplicité, réduite à un point. Sous l'influence des relations qui existent entre elle et les autres masses mobiles du système, cette petite masse décrira dans l'espace un chemin parfaitement déterminé; la description complète de cette ligne sinueuse, fonction du temps, sera l'histoire particulière du petit mobile choisi; mais il est bien certain que cette histoire particulière n'aura son explication que dans l'histoire totale de l'ensemble des corps du système. Je puis cependant la raconter à part. A chaque instant, le mouvement du mobile étudié en un point donné de sa course aura deux *qualités* particulières, sa *vitesse* et sa *direction*. La courbe que décrit le mobile étant sinueuse, son mouvement aura, un instant après, une *vitesse* et une *direction* différentes. Je *sais* pertinemment que tout ce qui se passe dans l'histoire de mon mobile est le résultat des interactions existant, à chaque instant, entre lui et les autres corps du système; je sais que l'histoire du système complet est un tout indivisible, mais j'ai la fantaisie de

raconter séparément les aventures de mon petit mobile spécialement choisi. L'explication de ses aventures est dans les états successifs du système dont il fait partie, mais je veux substituer à cette explication trop compliquée pour être racontée dans le langage courant une autre interprétation d'une narration plus facile. Pour cela, j'attache au service spécial de mon élu un petit démon imaginaire, qui aura pour rôle à chaque instant, de modifier, comme il convient, les qualités actuelles du mouvement du mobile, de manière à ce qu'il décrive précisément, et avec tous les incidents convenables, le chemin qu'il parcourt effectivement dans le système complet duquel je l'ai isolé par la pensée. Ce petit démon, je vais l'appeler une *force*; cette force sera variable en intensité et en direction, de manière à modifier à chaque instant, comme il faut, la direction et la vitesse de mon mobile; j'appellerai *accélération* cette modification des deux qualités principales de son mouvement.

Et me voilà bien avancé!

J'ai en effet trouvé maintenant une explication simple du mouvement capricieux du corps étudié. S'il décrit cette courbe sinueuse, c'est parce qu'il est soumis à chaque instant à une force variable en intensité et en direction qui lui fait précisément parcourir le chemin qu'il parcourt; et ainsi, mon besoin d'explication est satisfait!

En réalité, je ne connais qu'après coup l'intensité et la direction de l'effort exercé par mon petit démon imaginaire. Je calcule à chaque instant ma force d'après l'accélération que je constate à ce moment dans le mouvement du mobile; et, si je trouve des équations qui me donnent les valeurs successives de ma force hypothétique, *elles sont entièrement équivalentes* à celles qui définissent avec toutes ses qualités le mouvement de mon mobile. Je sais que je puis passer des premières aux secondes, et réciproquement. Je sais donc que je dis exactement la même chose quand j'énonce l'une des deux affirmations suivantes :

Dans le système considéré, mon mobile décrit telle courbe, et a, à tels instants, telle et telle vitesse et telle et telle direction;

Ou bien :

Mon mobile est soumis à chaque instant à une force qui varie de telle ou telle manière en intensité et en direction;

En d'autres termes :

L'effet du système sur le mobile est le même que celui d'une force appliquée à ce mobile et qui varierait de telle ou telle manière.

Toutes ces narrations sont équivalentes, et, cependant, les dernières nous satisfont davantage parce qu'elles nous donnent l'illusion d'une explication. Cette explication revient en effet à ceci : Je constate un phénomène, (variation des qualités d'un mouvement), et j'explique après coup ce phénomène par l'intervention d'un agent imaginaire que je calcule d'après le phénomène lui-même, *et que je ne puis connaître autrement.* J'explique les effets par des causes que je ne puis connaître que par les effets eux-mêmes, et cependant, grâce à ma tendance héréditaire au mysticisme, je suis satisfait!

Bien plus! je me mets bien vite à croire à l'existence du petit démon que j'ai imaginé de toutes pièces; j'ai créé, comme je le disais à la première ligne de cet article, un de ces êtres insaisissables dont les mécaniciens ont peuplé le monde. Il ferait beau voir que quelqu'un doutât désormais de leur existence?

Quand, pendant un certain temps, mon mobile ne change ni de vitesse ni de direction, autrement dit quand, pendant cet intervalle particulier, il a un mouvement rectiligne et uniforme, je déclare que, pendant ce temps, mon petit démon a fait un effort nul, et j'énonce ce théorème qui étonne si fort les jeunes étudiants :

Un corps qui n'est soumis à aucune force prend un mouvement rectiligne et uniforme.

Ce théorème étonne les débutants parce qu'ils ne voient pas que c'est la définition même de la force, et *qu'il n'y en a pas d'autre.* Mais ils s'imaginent, dans leur cerveau mystique, *qu'ils savent ce que c'est que les forces*, et ils voient un théorème là où il n'y a qu'une définition : La force qui agit sur un mobile se définit et se calcule par l'accélération de ce mobile.

Cela posé, on représente la force sur les figures de mécanique par une petite flèche dont la longueur et la direction indiquent l'intensité et la direction de la force, et désormais, il sera impossible de ne plus croire à l'existence des forces, *puisqu'on les représente sur le tableau noir!* La foi dans l'existence de la force devient même bientôt si indéracinable qu'elle résiste à l'énoncé des théorèmes qui apprennent à remplacer, *d'une infinité de manières*, un

système de forces appliquées à un corps par un autre système équivalent. Cela prouve bien que les forces sont uniquement des symboles, mais on ne s'en aperçoit pas.

La notion de force est très utile en Mécanique; elle permet un langage clair et imagé, et cela n'aurait aucun inconvénient si l'on se souvenait toujours des conventions du point de départ.

Il y a néanmoins un danger réel, non pas seulement dans la croyance possible à l'existence réelle de symboles que l'on a tirés de son imagination, mais surtout, et bien plus, dans la possibilité obtenue, grâce à l'invention des forces, de raconter comme s'il était seul, et comme s'il avait une cause personnelle et isolée, un phénomène qui n'est qu'une partie d'un ensemble complet dont toutes les parties sont inséparables et ne s'expliquent que les unes par les autres. Cet abus de la méthode analytique rend les synthèses difficiles ou même impossibles; c'est en pathologie surtout que l'on en constate les dangers; la médecine d'aujourd'hui s'en trouve stérilisée, malgré d'admirables découvertes expérimentales.

*
* *

Quand il s'agit de manifestations aussi complexes que celles de la vie humaine, le mysticisme a, naturellement, beau jeu. Là, en effet, il y a tant de facteurs agissant à la fois, que l'on est effrayé par la difficulté du problème, et que l'on accepte avec reconnaissance les semblants d'explication qui donnent à un phénomène particulier choisi dans l'ensemble une cause susceptible d'être définie en peu de mots.

La biologie moderne a mis en évidence la prodigieuse unité du mécanisme vital; elle nous a appris en particulier que, dans un individu à l'état de santé, il n'y a pas de phénomène vraiment local. Tel changement qui, pour l'observateur non averti, semble cantonné dans une région limitée de l'organisme, intéresse en réalité toute la machine vivante, et est le résultat d'une activité d'ensemble dans laquelle tout le corps de l'animal entre en jeu d'une manière plus ou moins directe. Si l'on est bien convaincu de cette vérité, on n'attribuera pas une grande valeur aux explications simplistes qui feraient envisager l'organisme comme un ensemble hétéroclite de parties distinctes et indépendantes, ainsi que cela a lieu

dans le système puéril de Weismann. Mais l'on peut néanmoins être tenté de faire, pour une partie artificiellement séparée par l'imagination du reste de l'animal, ce que les mathématiciens font, nous l'avons vu tout à l'heure, pour un mobile appartenant à un ensemble indivisible, et raconter l'histoire de cette partie arbitrairement limitée, comme on décrit en mécanique le mouvement d'un corps qui dépend d'un système complet. L'explication que donnent les mécaniciens du mouvement du mobile isolé en lui attribuant pour cause une *force* spécialement attachée à lui et variant comme il convient, tant en intensité qu'en direction, n'est qu'un semblant d'explication, puisque nous ne pouvons calculer les caractéristiques de la *cause* du mouvement que quand nous connaissons son *effet*, ou accélération. Néanmoins, comme le mot *force* parle à notre imagination, comme nous nous imaginons, dans notre mentalité de vieux mystiques, savoir ce que c'est qu'une force, nous éprouvons quelque satisfaction en racontant l'histoire d'un mobile comme celle d'un corps *soumis* à une force. Les anciens sorciers ou guérisseurs nous ont appris à faire pour les changements partiels de l'organisme ce que les mathématiciens ont imaginé depuis pour raconter l'histoire partielle d'un système complet; et ils ont employé, à cet effet, tantôt le même mot *force*, tantôt le mot *vertu*, qui est analogue, et que Molière a immortalisé dans le *Malade imaginaire*.

Il y a fort longtemps, par exemple, que les médecins ont remarqué l'une des particularités de l'action de la belladone sur le corps humain; si l'on fait prendre de la belladone à un homme, on constate, *entre autres symptômes*, que ses pupilles se dilatent étrangement. J'ai souligné *entre autres symptômes*, car il est bien certain que la belladone agit, non seulement sur la pupille, mais sur l'ensemble de l'organisme; la preuve en est que, si l'on force la dose, le patient est tué; et il ne viendra à l'idée de personne de prétendre qu'il est mort d'une dilatation exagérée de sa pupille. Il est donc bien certain que la modification observée dans les yeux des individus empoisonnés par l'atropine n'est qu'une partie plus remarquable d'un ensemble de transformations intéressant l'individu tout entier, transformations qui sont toutes liées les unes aux autres et inséparables les unes des autres. En d'autres termes, si vous preniez une pupille séparée d'un œil vivant et que

vous la plongiez dans de la belladone, vous n'avez aucune raison de penser qu'elle se dilaterait. Or c'est ce que l'on devrait conclure d'un langage qui attribuerait à l'atropine une « vertu pupillo-dilatatrice ».

Cette vertu pupillo-dilatatrice, calquée sur la vertu dormitive de l'opium, aurait donc un double inconvénient : D'une part elle ne donnerait qu'un semblant d'explication, car c'est tout un de dire que la gomme arabique colle le papier ou que ce corps possède une vertu adhésive dont le pouvoir est de coller le papier; d'autre part, et cela est plus grave, la vertu pupillo-dilatatrice ferait croire à une action locale de la belladone, alors qu'il est bien certain que cette action est une action d'ensemble. Il faut dire, pour être correct : La belladone, introduite dans un organisme à dose non mortelle, transforme cet organisme; l'une des particularités les plus évidentes de cette transformation est la dilatation de la pupille; mais il y en a d'autres que l'on peut remarquer avec un peu de soin et qui font partie du même *phénomène unique*, la transformation du mécanisme humain vivant, sous l'influence de la belladone. Par exemple, la sécrétion salivaire diminue; le patient a la bouche sèche; c'est donc que la belladone a aussi une vertu « bucco-dessiccative ». Le danger de ce langage puéril est de laisser croire que la dilatation de la pupille d'une part, la dessiccation de la bouche d'autre part, sont deux phénomènes distincts et indépendants, alors que ce ne sont que deux parties d'un même phénomène *unique*, la transformation de l'individu sous l'influence de l'atropine.

On pourra s'étonner que j'insiste tant sur des choses aussi simples et aussi évidentes; on doit s'imaginer, en effet, que la satire de Molière a suffi pour guérir les médecins du langage des *vertus*. Il faudrait, pour le croire, n'avoir pas lu les travaux les plus récents des physiologistes. Sans doute, l'exemple que je viens de prendre dans l'histoire de l'atropine fera sourire les pathologistes et, en effet, quand il s'agit d'un alcaloïde défini d'origine végétale, on n'a pas l'habitude de lui attribuer autant de vertus spéciales qu'il produit, sur l'organisme humain, d'effets différents et séparables dans le langage. La vertu unique de l'atropine, c'est $C^{17}H^{23}Azo^{3}$; ceci est bien entendu désormais; on sait que la formule constitutive d'un corps défini chimiquement représente toutes les

propriétés de ce corps, tant les propriétés physiques que les propriétés chimiques et physiologiques. Mais il n'en est plus de même quand il s'agit des effets produits par des êtres vivants en train de vivre, ou par des parties artificiellement séparées, dans l'imagination des auteurs, du reste du corps des animaux vivants. Là, il n'y a plus de substances chimiquement définies et le langage des vertus inonde les narrations des pathologistes. Ce langage se complique d'ailleurs d'une addition imprévue qui aggrave l'erreur de méthode ou plutôt, qui ajoute une erreur de méthode au ridicule de l'explication moliéresque. Non seulement, en effet, on sépare en plusieurs phénomènes distincts un phénomène parfaitement unique, non seulement on explique chaque phénomène partiel par une *vertu* correspondante, mais on imagine, gratuitement, que chaque vertu explicative est attachée à une substance hypothétique qui en est le substratum, et on invente autant de substances hypothétiques qu'il y a de phénomènes partiels à expliquer par des vertus. En résumé :

On constate, dans un organisme complexe, un phénomène partiel que l'on explique par la vertu *phénoménale* correspondante ; puis on invente une substance, une *phénoménine* [1], qui est le substratum de la vertu *phénoménale* explicative du phénomène partiel.

Voilà ce qui satisfait les pathologistes modernes !

Il y a, dans cette manière de raconter les choses, deux erreurs distinctes que j'ai essayé de définir dans les lignes précédentes, et qui constituent deux dangers distincts : 1° l'erreur qui consiste à séparer, pour les expliquer par des vertus correspondantes, des parties inséparables d'un phénomène unique, 2° l'erreur qui consiste à inventer, pour chaque vertu, une substance définie correspondante.

Je m'excuse d'être si long et d'appuyer si fort, mais la question est importante, car le mal est répandu dans toute la pathologie et menace d'être incurable. Comme le lecteur pourrait douter de la réalité des erreurs que je combats, tant ces erreurs paraissent incroyables à une époque où la physique et la chimie sont devenues de vraies sciences, je vais donner un exemple, choisi entre mille, des narrations actuellement adoptées par tous ceux

1. J'ai employé ce mot dans un article récent de la revue *Biologica*.

qui font des recherches dans les laboratoires des hôpitaux. J'emprunte cet exemple à un excellent article dans lequel M. Guyenot[1] s'est élevé contre les abus de langage de la physiologie moderne.

Tout le monde connaît les corrélations étonnantes constatées entre le développement des organes sexuels et certaines modifications lointaines de l'organisme humain. Par exemple, la voix des enfants mue à la puberté : « c'est donc, disent les physiologistes, que le testicule sécrète une substance, une *hormone*, qui agit sur le larynx en voie de croissance ». D'autre part, dans le sexe féminin, « une même glande, telle que le corps jaune, sécrète une *hormone* pour le rut, une *hormone* modificatrice de l'utérus, une *hormone* cinétogène pour la mamelle, une *hormone* pour la tolérance utérine, etc., etc. »; voilà bien la vertu pupillo-dilatatrice et la vertu bucco-dessiccative que je prêtais tout à l'heure à la belladone; seulement, ici, chacune de ces vertus est adhérente à un substratum particulier, à une substance définie, de sorte que le corps humain ressemble à une prodigieuse boutique de pharmacien.

Dans les deux exemples que j'ai cités à l'alinéa précédent, l'un, celui du sexe masculin, ne comprend que la moins dangereuse des hypothèses gratuites des pathologistes, celle qui consiste à imaginer une substance définie pour expliquer un phénomène dont cette substance serait l'agent; l'autre, celui du sexe féminin comprend en outre l'erreur de méthode vraiment grossière qui consiste à imaginer des agents *différents* pour expliquer les diverses parties d'un phénomène *unique* artificiellement divisé en parties distinctes. Les inconvénients qui proviennent pour le biologiste de ces deux formes vicieuses de langage sont d'importance inégale et méritent d'être étudiées à part.

*
* *

La découverte des alcaloïdes végétaux n'est sans doute pas étrangère à la conception généralisée des substances porteuses d'activités physiologiques diverses. En étudiant les empoisonnements causés par une plante donnée, ou simplement les effets physiologiques de l'ingestion de cette plante, on a constaté quel-

1. Les hormones et la vie sexuelle, *Biologica*, août, 1912.

quefois que le phénomène était en réalité multiple, parce qu'il résultait de la superposition de plusieurs phénomènes séparables, dont chacun était dû à un alcaloïde différent. Si un végétal contient trois alcaloïdes distincts, l'empoisonnement occasionné par l'ingestion massive de ce végétal peut présenter des symptômes dont les uns sont attribuables à l'alcaloïde A, les autres a l'alcaloïde B, les derniers à l'alcaloïde C; et en effet, il est quelquefois possible de déterminer séparément la production de ces divers symptômes en réalisant successivement sur plusieurs individus, des empoisonnements causés par chacun de ces alcaloïdes artificiellement isolés. Dans chacun de ces empoisonnements on constatera, bien entendu, un phénomène d'ensemble auquel prendra part la totalité de l'individu empoisonné, mais les particularités locales de ce phénomène d'ensemble, les symptômes caractéristiques de l'empoisonnement, seront plus ou moins remarquables, dans chacun des cas, en des parties différentes de l'organisme, ce qui pourra conduire à l'erreur d'interprétation qui consiste à croire à des phénomènes *locaux*. Quoi qu'il en soit, on aura réellement observé, dans le cas de l'ingestion massive de la plante, un empoisonnement *triple*, résultant de la superposition de trois phénomènes séparables dus à trois substances chimiques parfaitement définies.

C'est sur cet exemple d'une solidité scientifique indiscutable qu'a été calqué le langage vicieux de la pathologie moderne. La terminologie employée par les médecins suffirait à le prouver; en effet, de même que les alcaloïdes définis ont une terminaison en *ine* (morphine, codéine, quinine, digitaline, atropine, etc.), de même on donne ordinairement des terminaisons en *ine* aux substances hypothétiques comme les sécrétines, les agressines, les agglutinines, les antiphagines, etc.; il est très rare que des mots comme *hormone* fassent exception à cette règle.

En se basant sur l'exemple du triple empoisonnement causé par trois alcaloïdes distincts superposés, les pathologistes auraient donc dû :

1° se demander si les phénomènes que l'on a voulu expliquer par les agents à terminaison en *ine* étaient vraiment des phénomènes distincts et séparables, et non des parties artificiellement détachées d'un phénomène d'ensemble parfaitement unique; nous avons vu

combien serait ridicule la narration des effets de la belladone si, au lieu de l'alcaloïde unique que contient ce végétal, on y décrivait une *bucco-dessiccatine*, une *pupillo-dilatatine*, etc.

Ensuite, vérifier que la comparaison avec les alcaloïdes est toujours légitime et que le phénomène, même quand il est parfaitement distinct et mérite d'être étudié à part, peut être attribué à l'action spécifique d'une substance chimique définie. Nous connaissons en effet bien des manifestations très caractéristiques de l'activité humaine, qui sont dues à l'intervention d'agents physiques, et non à celle de produits chimiques définis. Celui qui éternue en regardant le soleil n'est pas victime d'une *sternutine*, mais bien de l'action trop forte des radiations lumineuses. Il y a donc sans doute bien des cas dans lesquels l'hypothèse d'une substance définie responsable du phénomène observé est absolument inadmissible. Les substances vivantes ou protoplasmas étant des *colloïdes*, il sera indispensable de rechercher si les activités colloïdes méritent d'être cataloguées parmi les activités chimiques parce qu'elles sont transportables avec leur substratum, ou si elles sont, au contraire, comparables à des activités physiques, comme les radiations, qui se transportent sans substratum matériel à travers les divers milieux. C'est dans la solution de ce problème qu'est la clef de la pathologie.

* * *

La première des deux questions que nous venons de poser est très difficile à résoudre. Il faut bien dire d'ailleurs que, le plus souvent, les pathologistes ne s'y arrêtent pas; ils acceptent, de parti pris, de considérer comme distincts les phénomènes que l'on peut raconter séparément. Par exemple, la puberté des jeunes hommes se manifeste ordinairement par un changement dans le timbre de la voix et par l'apparition des poils; les pathologistes, fidèles à leur méthode actuelle, verraient volontiers deux phénomènes distincts et séparables dans ces deux parties d'un même phénomène, la modification d'ensemble d'un organisme parfaitement unique au moment du développement des glandes génitales. L'un des moindres dangers de cette artificielle décomposition d'un fait unique est de prêter le flanc aux explications finalistes, et l'on

voyait paraître récemment un livre : « Les fonctions protectrices [1] » dont les auteurs utilisaient le langage pathologique actuel pour ruiner la biologie scientifique au profit du vitalisme suranné de l'école de Montpellier. Pour ce qui est de la puberté de l'homme, le finalisme ne ressort pas immédiatement de la narration, car le changement de la voix et la poussée de la barbe ne sont pas des caractères dont l'utilité pour les mâles saute immédiatement aux yeux. Au contraire, les modifications apportées dans le corps féminin par l'activité des corps jaunes sont un merveilleux exemple pour les finalistes. Sous l'influence de ces corps mystérieux, le rut se déclare, ce qui est nécessaire à la fécondation; l'utérus se transforme de manière que l'œuf fécondé puisse y adhérer; ce même organe subit une deuxième transformation, distincte de la première (voyez en effet, quelques pages plus haut, la liste des *hormones* sécrétées par les corps jaunes!) et qui lui donne une tolérance particulière, grâce à laquelle, il n'expulse pas avant maturité le fruit qu'il va porter après la fécondation; de plus la mamelle entre en activité et se prépare à une lactation qui sera, après l'accouchement, indispensable au jeune enfant. Que voilà donc de belles choses prévues à l'avance! et qui douterait après cela de l'intervention providentielle d'un créateur qui a fabriqué de pièces et de morceaux hétéroclites le merveilleux corps de la femme, comme le bon Horace a fabriqué le monstre par la description duquel il commence son art poétique! Qui douterait que le corps de la femme ait été composé par le créateur dans un but déterminé, comme la locomotive que construit l'ingénieur et dans laquelle chaque pièce doit jouer plus tard un rôle précis dans le « locomotivage ». Qui en douterait surtout, lorsque les physiologistes vous démontrent que ces mystérieux corps jaunes, dont récemment encore on méconnaissait l'utilité (comme si le créateur avait pu introduire dans son chef-d'œuvre des parties inutiles!), que ces mystérieux corps jaunes, dis-je, préparent à l'avance, comme d'admirables pharmaciens, au moins quatre substances *définies* dont l'utilité ne se manifestera que plus tard, savoir : « une *hormone* pour le rut, une *hormone* modificatrice de l'utérus, une *hormone* cinétogène pour la mamelle, une *hormone*

1. Maloine, éditeur.

pour la tolérance utérine! » Cela prouve bien que chacune des parties de l'organisme féminin a été introduite dans le corps de la femme pour y remplir un rôle déterminé, comme cela a lieu, au Creusot, pour les pièces des locomotives.

Et en effet, si l'on méconnaît l'unité de composition de l'individu vivant, si, avec Weismann, on le suppose formé de pièces et de morceaux séparés n'ayant les uns avec les autres aucun lien d'origine, je ne vois pas comment on pourrait se refuser à adopter l'interprétation créationniste et finaliste. Tout fait d'adaptation devient inconcevable dans un mécanisme complexe formé de parties distinctes; on ne peut concevoir l'adaptation que comme le résultat d'une intervention providentielle. Et comme l'adaptation est la loi fondamentale de la vie, comme tout être vivant qui continue de vivre, ne continue de vivre que parce qu'il s'est adapté aux conditions dans lesquelles il vit, il est bien certain que la biologie tout entière formera un faisceau de preuves *toutes excellentes* en faveur des théories finalistes. C'est pour cela que je considère comme si importante la notion de l'*unité de l'être vivant*, qui permet de substituer une théorie scientifique à des contes de ma mère l'Oye. Les pathologistes ne sont pas de mon avis; l'explication finaliste leur vient immédiatement à l'esprit *et les satisfait*, parce qu'ils ne se sont jamais préoccupés de la question de l'origine des espèces. Je n'en veux pour exemple que l'une des innombrables *phénoménines* dont ces Messieurs ont doté le langage actuel. J'hésite entre les *agressines*, les *antiphagines*, les *agglutinines*, etc..., qui sont toutes les produits d'un génie inventif vraiment incroyable dans sa naïveté.

Je m'en tiens à l'exemple des agglutinines.

Il se trouve que le sérum de certains animaux ayant lutté contre des microbes d'une espèce donnée a acquis la propriété d'agglutiner les cultures *in vitro* de ces microbes. Vous ne pouvez pas douter du génie stratégique qui a présidé à cette fabrication. Évidemment une propriété merveilleuse a été dévolue à telle ou telle partie de l'animal en question qui, en prévision d'une nouvelle attaque, a fabriqué une substance tout à fait spéciale, une *agglutinine*, dans le but de diminuer la valeur des troupes ennemies en les agglutinant dans leurs cultures. Cette *agglutinine* est précisément ce qu'il faut pour le microbe considéré et n'agglutine que ses cultures; elle est sans effet sur les cultures des autres microbes. Or il y a des

milliers et des milliers d'espèces microbiennes; contre chacune d'elles, un organisme peut produire des substances *spécifiques*, ce qui prouve, soit que le créateur avait prévu, en construisant l'organisme, toutes les attaques dont cet organisme pourrait être l'objet, soit qu'il avait donné à chacun des éléments histologiques le génie merveilleux, qui manque, hélas! à nos plus grands chimistes, et qui permet de fabriquer immédiatement, contre chaque microbe, des substances *spécifiques* parfaitement adaptées au résultat à obtenir, qui est de mettre le microbe hors de combat.

Chaque manœuvre militaire utile est réalisée par une substance expressément fabriquée à cet effet, *agglutinine*, *agressine*, *antiphagine*, etc.. Et ce qu'il y a de plus fort, c'est qu'on pouvait le prévoir sans expérience! Il suffirait de savoir qu'il y a des êtres vivants qui continuent de vivre, et cela, l'observation la plus élémentaire nous le démontre. Il est donc bien certain qu'il se passe à chaque instant dans ces êtres vivants *ce qu'il faut* pour que leur vie continue. Sans faire aucune expérience, pénétrez-vous de la méthode qui consiste à expliquer chaque phénomène par une *phénoménine* exactement correspondante et vous raconterez fatalement, comme il suit, l'histoire d'un être vivant dont la vie continue :

A chaque instant, quel que soit le hasard contre lequel doit se défendre un animal qui continue de vivre, il se trouve des parties de cet animal qui sont chargées à l'avance de sécréter une substance bien définie et qui protège l'animal contre ce hasard particulier.

Il n'est pas besoin d'être grand clerc pour remarquer que cette narration revient exactement à celle de la vertu dormitive de l'opium, et qu'elle nous donne une satisfaction de même ordre. Elle contient cependant quelque chose de plus que l'affirmation de la vertu dormitive, à savoir qu'elle suppose, dans chaque cas, une substance définie qui est douée de cette vertu dormitive et qui la transporte avec elle. Nous étudierons tout à l'heure cette question de la *transportabilité* de la *vertu* dans un véhicule spécial et de la nature du véhicule porteur de vertu; arrêtons-nous d'abord à cette propriété admirable et *caractéristique de la vie*, qui fait que la réaction de l'organisme vivant à un ennemi dont il triomphe est *spécifique* par rapport à cet ennemi.

*
* *

Le merveilleux phénomène de Bordet, qui a donné la démonstration définitive de la loi *d'assimilation fonctionnelle* perd beaucoup de sa valeur si on le raconte en langage chimique, comme on a l'habitude de le faire dans la théorie des phénoménines.

Il se trouve d'ailleurs, et cela eût dû ouvrir les yeux aux pathologistes, que ce phénomène ne se produit pas, ou du moins pas dans son entier, quand l'ennemi contre lequel lutte l'animal vivant est vraiment un corps chimique défini, un sel vénéneux ou un alcaloïde. Il peut bien se produire des cas de mithridatisme, c'est-à-dire que l'animal peut s'habituer à des doses croissantes de poison sans en mourir, ce qui n'est qu'un cas particulier de la loi d'habitude, mais, dans les cas les plus favorables, le sérum de l'animal mithridatisé n'est pas capable de lutter contre le poison correspondant, ce que l'on traduit dans le langage actuel en disant que les animaux ne fabriquent pas *d'anticorps* contre les alcaloïdes. Pour des esprits non prévenus, cela eût montré que le phénomène de la « fabrication des anticorps » n'est pas un phénomène de l'échelle chimique, autrement dit que, contrairement à l'opinion néfaste qui a cours actuellement, les *phénoménines* ne sont pas, malgré leur terminaison en *ine*, des substances chimiques comparables aux alcaloïdes en *ine* (quinine, morphine, etc.). Les substances contre lesquelles se produisent les *phénoménines* ne sont pas non plus des substances chimiquement définies, malgré le nom de *toxines* qu'on leur a donné, toujours par suite d'une comparaison illégitime avec les alcaloïdes *qui se comportent différemment* dans leur lutte contre les êtres vivants.

Mais alors, cela n'est plus aussi merveilleux! on va peut-être pouvoir comprendre sans faire intervenir le finalisme ou le créationnisme! Ce qui était extraordinaire c'était la fabrication immédiate, par les tissus, de l'*antidote* chimiquement défini d'un poison *chimiquement* défini. Ces poisons, que l'on croyait de nature chimique (toxines) avaient, jusqu'à présent, défié l'analyse des plus grands savants; or les cellules vivantes, non seulement comprenaient immédiatement la nature spéciale d'un poison rencontré par elles pour la première fois, mais encore, ce que n'auraient pas su faire

les plus grands chimistes, même connaissant la structure moléculaire du poison), mais encore, dis-je, les cellules vivantes fabriquaient sans hésiter une autre substance, (également définie, et *spécifique* par rapport à la première), qui avait pour effet, *in vitro* comme *in vivo*, de détruire cette première substance ou au moins de la neutraliser au point de la rendre inoffensive.

Voici une comparaison extrêmement grossière, mais qui suffira, je pense, à montrer comment il faut déplacer le problème, pour le poser à une autre échelle :

Je suppose que nous ayons une description verbale exacte de la composition chimique d'un corps défini ; ce sera, si vous voulez, sa formule stéréochimique. Il nous sera impossible, le plus souvent, d'écrire sur le papier la formule d'un autre corps capable de neutraliser le premier. Mais nous pourrons toujours faire ceci : nous ferons graver, sur un sceau, la formule stéréochimique en question, et ensuite, dans de la cire molle, nous pourrons aussi facilement que nous voudrons, et quelle que soit la complexité de notre formule, prendre l'empreinte en creux des caractères gravés sur le sceau.

Ceci, le dernier des ignorants pourra le faire : et d'ailleurs comme la formule stéréochimique imprimée ne porte pas avec elle les propriétés de la substance qu'elle représente, propriétés qui se manifestent seulement à l'échelle chimique ou moléculaire, nous ne serons pas plus avancés ; notre formule en creux ne nous apprendra rien de plus que la formule en plein gravée sur le sceau. Fort bien, mais supposez maintenant que, au lieu d'être une formule chimique, le dessin gravé en relief ait *par lui-même* une valeur comme agent dans des phénomènes qui se passent à son échelle ; en bouchant ses creux avec de la cire, j'ai *annulé* la valeur de cet agent ; je l'ai annulée d'une manière tellement parfaite qu'il n'y a plus nulle part ni creux ni relief, et en même temps, je l'ai *imité* dans tous ses détails, en lui appliquant un moule qui me permettrait au besoin de le reproduire, mais qui, en attendant, *détruit son effet modificateur d'espace*. Je me suis efforcé de montrer, dans un livre qui vient de paraître[1], que les phénomènes dont celui de Bordet est le modèle ne sont pas des phénomènes de l'échelle chimique, mais

1. *La Science de la Vie*, Paris, 1912.

bien des phénomènes de l'échelle protoplasmique ou colloïde; ce sont des phénomènes physiques, comparables à l'existence des reliefs sur le sceau gravé de tout à l'heure, ou plus exactement à des résonances acoustiques. Et la fabrication des anticorps n'a rien de plus mystérieux que la fabrication d'une résonance complémentaire, que la construction d'un moule en creux annulant le relief d'un sceau! Mais alors, la spécificité parfaite de la réaction de l'organisme à un agent nouveau se comprend sans aucune peine. Il n'est plus besoin d'accorder aux cellules un génie chimique que ne possédait pas Berthelot; il suffit de se rappeler que la vie est définie par l'assimilation fonctionnelle.

*
* *

L'une des erreurs verbales les plus répandues est, je l'ai déjà fait remarquer bien des fois, celle qui consiste à séparer le fonctionnement et la vie; par suite de je ne sais quelle comparaison incroyable de l'être vivant avec une statue, on sépare, dans le langage, la vie (existence et conservation de la statue), et le fonctionnement (activité de la statue), comme si la statue vivante pouvait se conserver sans une activité constante, l'activité vitale, qui est créatrice de forme en même temps que de protoplasma. La seule manière de définir logiquement les fonctionnements successifs de l'être vivant est de considérer la vie de l'être comme une suite de « tranches de vie » dont chacune est précisément le fonctionnement de l'être au moment correspondant. Ceci est devenu particulièrement facile le jour où l'on a compris l'unité de l'individu-mécanisme et l'impossibilité d'un phénomène local dans cet individu-mécanisme. C'est à tort qu'on parle du fonctionnement de la main, du pied, du larynx; si l'on veut employer un langage rigoureux, il faut parler du fonctionnement de tout l'individu, car tout se tient dans l'individu qui mérite vraiment ce nom, si compliquée que soit son apparence. Et alors, aussi bien pour l'homme que pour le protozoaire le plus vulgaire, le fonctionnement à un instant donné a la même définition : c'est l'activité totale de l'individu à cet instant précis.

Mais cette activité n'est pas quelconque.

Elle est *entièrement* déterminée par l'état de l'individu au moment

considéré, et par l'ensemble des facteurs ambiants qui l'attaquent au même instant; le résultat est que l'individu reste vivant; il a donc fallu qu'il luttât contre ses ennemis actuels de manière à neutraliser exactement leur effet destructeur; le fonctionnement, qui est une lutte dont l'individu sort vainqueur, est dirigé par la nature des ennemis à vaincre. Une grossière image me vient à l'esprit à cause de la comparaison que j'ai faite tout à l'heure; on pourrait dire que, pour annihiler l'effet destructeur de chaque ennemi, le corps vivant *se moule sur lui* comme la cire sur le sceau; il *imite* donc, à sa manière, chacun de ses ennemis, et ainsi, il défend dans la mesure du possible l'intégralité de son patrimoine; mais il garde l'*empreinte* ou *souvenir* du facteur contre lequel il a lutté; sa victoire n'est donc que partielle malgré tout.

Cette image, quoique grossière, me paraît donner une idée assez exacte de ce qu'est un fonctionnement. Les formes successives de l'individu A sont A_1, A_2, A_3... A_n ; les *ensembles d'ennemis*, que lui oppose le milieu aux temps 1, 2, 3,... n, sont représentés à chaque moment par les lettres B_1, B_2, B_3... B_n. Chaque fonctionnement est un corps à corps entre le facteur A et le facteur B correspondant. La vie se compose donc d'une série de tranches, 1, 2... n, qui ne sont autres que les fonctionnements ou luttes $(A_1 \times B_1)$ $(A_2 \times B_2)$.... $(A_n \times B_n)$. Ceci, que l'individu étudié soit un être simple comme un protozoaire ou compliqué comme un homme, pourvu que ce soit un individu vrai pouvant être assimilé à un mécanisme unique.

Chacun des fonctionnements, ou, si l'on préfère, chacune des *fonctions* $(A \times B)$ est une tranche de la vie de l'individu A. Et pour se conformer au langage des physiologistes, il faut dire que, à chaque moment, le corps A, orientant son activité de manière à lutter victorieusement contre B, est, à ce moment précis, l'*organe* de la fonction $(A \times B)$. La loi d'assimilation fonctionnelle que je considère comme la loi fondamentale de la Biologie peut s'exprimer ainsi : C'est en tant qu'organe de la fonction $(A \times B)$ définie à un moment donné par les circonstances, que le corps A assimile à ce moment donné. Si donc les circonstances B durent assez longtemps, la fonction longtemps définie semblable à elle-même, finit par créer l'organe correspondant. Or, d'après ce que nous venons de voir, le corps A, pour lutter contre B, agit comme s'il se moulait sur B et en prenait l'empreinte. Il est donc tout naturel que le résultat de la

modification apportée dans le corps A par l'action du facteur B, soit une image fidèle du facteur B. Mais c'est là précisément la remarque de Bordet. Si l'on injecte du lait de vache dans le péritoine d'un cochon d'Inde, le cochon d'Inde, ayant lutté victorieusement contre le lait de vache, l'ayant digéré, a subi, dans son unité individuelle, une modification qui est en relation rigoureuse avec le lait de vache, et qui eût été tout autre, si l'agent B choisi avait été autre.

Vous voyez qu'il ne s'agit plus ici de génie chimique, permettant à une cellule de deviner la composition moléculaire d'une substance chimique choisie au hasard par un expérimentateur et, ayant déterminé sa composition, de fabriquer incontinent l'antidote précis qui peut annihiler son effet nuisible. La vérité est bien plus simple; le phénomène vital essentiel, celui qui caractérise les corps vivants par rapport aux corps bruts, l'assimilation fonctionnelle, tire la précision de ses résultats de ce qu'elle est comparable à une résonance ou au moulage en creux d'un objet en relief. Il n'y a plus là rien de bien mystérieux, et aucun finalisme n'est nécessaire pour expliquer les résultats expérimentaux. Comment a-t-on pu méconnaître une vérité aussi simple? Peut-être est-elle trop simple pour les esprits mystiques épris de merveilleux! Mais il y a aussi une particularité, caractéristique des substances colloïdes, et qui a permis de voir un phénomène chimique, là où il n'y avait qu'une résonance physique très compréhensible; je veux parler de la *transportabilité* dans les sérums ou dans les cultures microbiennes du reflet des propriétés spécifiques acquises par les mammifères ou les microbes. Cette cause d'erreur est assez importante pour que je m'y arrête un instant en terminant cette étude.

*
* *

Alors que l'on considérait la physique comme différant essentiellement de la chimie, avant que la chimie physique eût jeté une infinité de ponts entre ces deux cantons jadis séparés de la science humaine, l'une des différences que l'on établissait entre les phénomènes physiques et les phénomènes chimiques se trouvait dans la *transportabilité* des propriétés et des effets. Un corps chimiquement défini transporte avec lui, partout où il va, toutes ses

propriétés structurales ; au contraire, l'éclairage d'un objet par un rayon de lumière bleue cesse dès qu'on a fait sortir l'objet du champ parcouru par le rayon. De ce que la structure moléculaire entraîne l'existence de propriétés transportables, on a conclu un peu hâtivement, que, par une réciprocité vraisemblable, la transportabilité de propriétés constantes impliquait l'existence d'une structure moléculaire, substratum de ces propriétés. En d'autres termes, de même que l'eau salée transporte sa salure avec elle, on a conclu que si un liquide transporte avec lui une certaine toxicité bien définie, cela démontre l'existence dans son sein d'une *toxine chimique* correspondant à cette toxicité. C'est pour cela que l'on a donné au mot toxine la terminaison en *ine* caractéristique des alcaloïdes végétaux. Or, il me paraît bien certain aujourd'hui que certaines propriétés correspondant à des phénomènes de l'échelle colloïde peuvent être transportées par les colloïdes, avec toute leur précision, comme sont transportées avec les composés chimiques les propriétés particulières des corps chimiques. Ce serait même là, à mon avis, la particularité des colloïdes qui aurait la plus grande importance en Biologie. Et je ne parle pas seulement des colloïdes vivants. Un protoplasme vivant, restant semblable à lui-même tant qu'il vit, transporte avec lui ses propriétés personnelles ; cela, nous le savons pertinemment et nous ne nous étonnons pas de le constater ; mais les cellules vivantes vivent dans des milieux qui ne sont pas des liquides vrais ; ces milieux sont des colloïdes ; par exemple le moût de bière n'est pas un liquide vrai : or considérons une cellule de levure de bière qui vit dans du moût de bière. Elle transforme ce moût en bière, en même temps qu'elle s'accroît elle-même pour son compte personnel. J'ai été amené à considérer cette altération du moût par la levure comme une résonance ; les colloïdes définis ont des rythmes particuliers. Le protoplasme vivant de la levure impose, par résonance, ou si vous préférez par rayonnement diastasique, son rythme personnel au moût qui l'entoure, et qui devient ainsi de la bière[1], laquelle est à l'*unisson* avec la levure qui l'a ainsi *assi-*

1. Dans le cas de la bière et dans beaucoup d'autres cas analogues, la résonance colloïde a un retentissement *secondaire* sur les corps chimiques constituant le moût. Mais ce n'est là qu'un phénomène *secondaire* que l'on a pris à tort pour le phénomène principal, par exemple, dans l'étude de l'invertine.

milée physiquement. Ce rythme personnel et caractéristique, *la bière le transportera désormais avec elle*, comme s'il s'agissait d'une propriété spécifique définie par une structure moléculaire.

De même, un microbe qui vit dans un bouillon transforme le bouillon en le mettant à l'unisson avec lui-même, et communique ainsi au bouillon, sous forme de rythme, quelques-unes de ses propriétés personnelles. On dit alors que le bouillon contient la *toxine* du microbe, parce que la spécificité des caractères acquis par le bouillon sous l'influence du microbe a fait croire à l'existence, dans ce bouillon, d'une substance chimique définie comme les alcaloïdes végétaux. Injectons maintenant ce bouillon *porteur de toxine* dans le milieu intérieur d'un mammifère. Si le mammifère n'est pas tué, il digérera la toxine en question, et, en vertu du phénomène de Bordet, il subira en même temps une transformation qui laissera en lui l'empreinte, l'image de la toxine digérée. Mais, dans le milieu intérieur de l'individu vivant, il y a des substances non vivantes, des colloïdes que l'on appelle à tort des liquides organiques, et qui sont fatalement, à chaque instant, à l'unisson avec les protoplasmes de l'individu qui les entoure. Si donc l'individu a subi une variation spécifique par rapport à la toxine injectée, le reflet de cette variation se manifestera par assimilation physique, par rayonnement diastasique, dans le milieu intérieur de l'individu. Le sérum extrait de ce milieu intérieur transportera avec lui ce reflet sous forme d'un rythme spécifique, qui est précisément l'antagoniste de celui de la toxine injectée. On l'appellera l'*antitoxine* de cette *toxine*, en commettant une fois de plus l'erreur qui consiste à croire qu'une propriété transportable avec un corps démontre l'existence dans ce corps d'une substance chimique définie correspondante.

C'est l'histoire de la sérothérapie.

Le sérum de l'animal qui a triomphé d'un colloïde transporte avec lui un rythme antagoniste de celui du colloïde vaincu.

Ce sérum est à la fois spécifique par rapport à l'animal dont il provient (puisqu'il était à l'unisson avec lui) et par rapport à la toxine contre laquelle a réagi l'animal; ces deux propriétés spécifiques coexistent dans le sérum antitoxique; mais elles ne sont pas également stables par rapport à la chaleur. L'une de ces propriétés est *thermolabile*, c'est-à-dire qu'elle disparaît à une

température relativement basse (55°); l'autre est *thermostabile*, c'est-à-dire qu'elle est respectée par la chaleur jusqu'à une température relativement haute (65° environ). Naturellement, les pathologistes ont attribué ces deux propriétés concomitantes à deux substances définies, une *substance thermolabile* et une *substance thermostabile*, et l'on a démontré (??) que ces deux substances existent, en montrant que l'une se conserve quand on détruit l'autre par la chaleur à 56 ou 57 degrés.

On comprend aisément l'erreur qui consiste à inventer des substances chimiques définies pour expliquer les propriétés transportables dans les bouillons et dans les sérums; mais il faut néanmoins combattre cette erreur qui rendrait incompréhensibles les faits les plus élémentaires de la Biologie.

Je veux encore signaler un inconvénient du langage actuel en terminant cette étude déjà trop longue. Beaucoup de faits sont inexplicables si l'on croit que l'expression « toxine tétanique », par exemple, représente un produit défini d'une manière unique; il faut dire *toxine produite par le tétanos luttant contre tel ennemi, dans telles conditions de température.* Sans cela, on s'expose à donner le même nom à des agents qui n'ont pas la même activité dans les mêmes cas. Et cette remarque eût suffi, étant donnée la multiplication infinie qui en résulte pour le nombre des toxines, à faire deviner que les toxines ne sont pas des substances chimiques définies.

Mais le mot toxine conservera son prestige, car il est commode, de même que le mot force dont je parlais en commençant, pour faire croire que l'on peut raconter à part, et comme un phénomène isolé et distinct, une partie artificiellement détachée d'un phénomène d'ensemble. Les spécialistes qui n'étudient qu'un phénomène unique ne demandent à leur langage que de leur permettre de raconter ce phénomène unique, et se préoccupent peu des tortures qu'ils préparent ainsi aux généralisateurs. Quelquefois, cependant, ils sont eux-mêmes victimes de leur manière de parler; on l'a vu par exemple quand les inventeurs des *hormones* des corps jaunes ont essayé d'en tirer des procédés d'*opothérapie* : « Les extraits de corps jaunes, loin de provoquer l'hypertrophie des mamelles, le rut ou les modifications utérines permettant la fixation de l'œuf, ont provoqué des accès tétaniques, et, pour une dose un peu plus élevée,

ont purement et simplement tué les animaux en expérience[1]. » Un tel résultat n'est pas pour étonner ceux qui ne sont pas partisans de la théorie de Weismann et qui ne considèrent pas l'organisme humain comme fait de pièces et de morceaux hétéroclites dont chacun a son fonctionnement indépendant. Les corps jaunes, comme les autres éléments de l'organisme, ne sont que des *parties* d'un mécanisme unique. Leur fonctionnement personnel est lié par des relations de cause à effet avec tous les autres fonctionnements partiels qui constituent le fonctionnement d'ensemble. Et une fois le corps jaune séparé du reste du corps, il n'y a plus de raison *a priori* pour qu'il fabrique, dans son intérieur, ce qu'il fabriquait quand il occupait sa place dans le mécanisme d'ensemble. Ce n'est pas une raison parce que, dans certains cas, l'opothérapie a réussi, pour que cette méthode brutale donne toujours de bons effets. On a été trompé à cet égard par l'emploi d'un langage vicieux, comprenant à la fois les théories d'Ehrlich et celles de Weismann. Il est temps de se ressaisir et de ne pas se laisser égarer par des manières de parler qui ont pu être commodes dans certains cas restreints et isolés, mais qui conduiraient bien vite à la négation de la Science biologique.

FÉLIX LE DANTEC.

1. Guyénot, *op. cit.*

LA SIGNIFICATION
ET LA VALEUR DU PRAGMATISME

I

L'histoire de la pensée contemporaine montre avec quelle profondeur et quelle justesse de coup d'œil Aug. Comte avait jugé la situation des esprits et des sociétés dans les temps modernes, en la caractérisant comme un divorce de l'esprit et du cœur. Cette formule signifiait, qu'au cours du long combat soutenu par la science positive contre la théologie, la science avait assurément fait ressortir l'indigence d'explications ambitieuses et arbitraires, mais qu'en revanche il était dans la théologie un autre aspect que la science avait pour son plus grand dommage complètement méconnu. Avec ses conceptions imaginaires, la théologie avait pourtant constitué un système de « valeurs » qui donnaient un sens à l'existence humaine, une satisfaction à nos besoins et à nos aspirations, une direction à la conduite privée et publique. Uniquement préoccupée de nous fournir des connaissances « réelles », la science n'avait eu malheureusement aucun souci de leur conserver cette même relation aux besoins de notre existence et cette prise sur notre volonté. De là était résultée entre la théologie et la science une division du travail singulière et anormale, à laquelle remonte la responsabilité de l' « anarchie occidentale ». Nous nous adressons résolument à la science positive toutes les fois que c'est de vérité que nous avons besoin. Nous ne pouvons prendre au sérieux que les lois qu'elle a établies entre les faits. Mais instinctivement nous nous retournons toujours du côté des anciennes croyances quand il nous faut trouver des raisons d'agir, quand c'est le reste de notre nature, notre double vie affective et active, qui réclame un aliment. Les idées où s'appuie l'optimisme nécessaire à l'action, celles qui favorisent le triomphe des penchants

altruistes et sympathiques sur les tendances égoïstes et personnelles, les convictions susceptibles d'exalter en nous le sentiment de notre communion avec l'univers et avec nos semblables sont empruntées encore aujourd'hui à des fictions dont l'esprit humain a fait depuis plusieurs siècles une critique définitive. Mais c'est qu'aussi, inversement, la vérité scientifique, cultivée jusqu'à présent sous un néfaste régime dispersif, n'a encore apporté à l'homme aucun principe de synthèse, capable de coordonner harmonieusement tous les éléments de l'existence. Elle a laissé parler en son nom, dans les choses morales et sociales, une métaphysique essentiellement incompatible avec le point de vue social, et qui n'a jamais su s'échapper de la sphère de l'individu. Mais il faudrait désespérer de l'avenir humain si toutes les exigences de notre nature ne pouvaient trouver satisfaction chacune à son rang ; et le premier rang appartient au sentiment. Le positivisme termine enfin la longue insurrection de l'esprit contre le cœur. « D'après l'interprétation positive du grand principe organique, l'esprit ne doit essentiellement traiter que les questions posées par le cœur pour la juste satisfaction finale de nos divers besoins. » Même quand il s'agit des phénomènes les plus éloignés de nous en apparence, il convient de tenir « toutes nos spéculations pour des produits de notre intelligence destinés à satisfaire nos divers besoins essentiels, en ne s'écartant jamais de l'homme que pour y mieux revenir ». Mais ce n'est pas ici le lieu d'examiner la façon dont Aug. Comte, par la création de la sociologie et la religion de l'humanité, a entrepris de combler le fossé qu'il avait montré entre la vérité et la valeur : malgré la ressemblance de certaines formules, et bien qu'à certains égards le nom d' « humanisme » pût être pour la doctrine de Comte une désignation très juste, le positivisme reste finalement tout à fait étranger au point de vue du pragmatisme. Quel qu'ait pu être d'ailleurs le mérite de la réconciliation essayée par Comte, c'est un fait indéniable qu'elle n'a pas empêché le conflit de s'accentuer par la suite de plus en plus : et il est intéressant de rappeler, par quelques épisodes de son histoire, quelle acuité il a atteinte.

Il est difficile de refuser au paradoxe épiphénoméniste le mérite d'être une conséquence inévitable des principes du mécanisme, et par conséquent d'être enraciné profondément dans les assises de

la science moderne. Dès qu'on a concédé au mécanisme l'indépendance absolue de la « série physique », il importe peu qu'après cela on réduise la « série psychique », avec Huxley, au rang de « produit collatéral », ou qu'avec les parallélistes on réclame pour elle une égale indépendance. L'égalité de traitement qu'on paraît lui accorder, dans ce cas, est un leurre. C'est faire bien peu de chose en faveur de l'esprit, que de reconnaître simplement l'hétérogénéité radicale d'un fait de conscience et d'un mouvement. L'abandon de ce naïf matérialisme est sans doute universel chez les penseurs modernes, mais en quoi cela sauvegarde-t-il les intérêts de la vie spirituelle? Pour que la série psychique fût réellement indépendante, il faudrait que l'enchaînement de ses termes s'expliquât psychiquement, qu'on tînt pour valides les interprétations téléologiques qu'elle fournit, qu'on admît donc l'efficacité des désirs, des buts, des efforts. Comment le ferait-on, si les faits psychiques ne sont que la contre-partie de processus cérébraux descriptibles simplement comme des mouvements, mécaniquement reliés, d'inertes éléments de masse? S'il est vrai que les mouvements qui correspondent rigoureusement à tous les faits psychiques dépendent exclusivement des mouvements antécédents, et s'accompliraient exactement de même en l'absence de toute conscience, il ne reste évidemment de place que pour une psychologie dont l'article fondamental sera de tenir pour illusoire le témoignage que les états de conscience se rendent à eux-mêmes de leur efficacité. Ce témoignage n'a du reste pas plus de valeur dans la sphère strictement interne que dans le monde physique. La volonté, dit Huxley, n'est jamais la cause d'un acte volontaire : elle n'est que le symbole de l'état cérébral qui est l'antécédent de l'acte. Mais pas davantage, sur les mêmes principes, la vigueur de l'attention que nous prêtons à une image mentale n'est jamais la cause pour laquelle une perception plus nette se trouve ensuite en nous : puisqu'il ne peut jamais rien « correspondre » au sentiment de cette vigueur mentale, dans un monde mécanique où tous les phénomènes suivent la ligne de moindre résistance. Huxley avait donc parfaitement raison de dire que l'acceptation du mécanisme radical et du parallélisme psycho-physique rigoureux, bannit de toutes les régions de la pensée et de l'activité humaines ce qu'on appelle esprit et spontanéité.

Ce qui nous intéresse ici, ce n'est pas la question de savoir si cette conception de l' « automate conscient » est cohérente. James Ward a fait ressortir que l'illusion même de l'activité est inexplicable dans cette doctrine, où il n'y a d'activité réelle ni du côté psychique ni du côté physique. « Quand on se demanda si c'était le soleil ou la terre qui devait être regardé comme fixe, il était évident que l'un ou l'autre se mouvait : mais aurait-on jamais soutenu que le mouvement de l'un d'eux était illusoire, si tous deux avaient été en repos[1]? » Le même écrivain a fait remarquer que l'épiphénoménisme, qui se croit bien affranchi de la métaphysique, n'a fait en somme que rééditer la vieille notion de la chose en soi, sous la forme beaucoup plus absurde encore de phénomène en soi[2]. Le point que nous voulons seulement retenir, c'est que les principes mis à la base de toute recherche dans la science moderne aboutissent logiquement, dès qu'on les presse, à destituer l'action humaine de toute signification.

Il est singulier qu'Huxley ait cru pouvoir se flatter d'éviter le fatalisme, et qu'il se soit cru en droit d'écrire les mots qui terminent la phrase suivante : « Le devoir absolu de chacun de nous est d'essayer de rendre moins misérable et moins ignorant le petit coin du monde qu'il peut influencer; pour atteindre ce but, il est nécessaire d'être imbu de deux croyances seulement : la première, c'est que l'ordre de la nature peut être connu de nous à un degré qui est pratiquement illimité; la seconde, que notre volonté compte pour quelque chose comme condition du cours des événements[3] ». Que devient le sens de ces dernières lignes quand elles sont interprétées comme les principes d'Huxley le réclament, et comme il l'a d'ailleurs fait en note dans l'édition de 1892 : « notre volonté ou, pour parler plus exactement, l'état physique dont notre volonté est l'expression[4] ». Si l'influence de la volonté sur le cours des événements n'est rien de plus que le déterminisme ordinaire par lequel un phénomène mécanique est lié à un autre phénomène mécanique, peut-on raisonnablement invoquer ici le droit que les philosophes ont toujours revendiqué, depuis Bacon, d'appliquer les

1. J. Ward, *Naturalism and agnosticism*, vol. II, p. 48.
2. *Ibid.*, p. 104.
3. Huxley, *Collected Essays*, vol. I, p. 163. Cité par J. Ward, *op. cit.*, p. 55.
4. *Ibid.*

termes reçus et familiers aux conceptions nouvelles qu'ils introduisent? Encore faut-il que les conceptions nouvelles retiennent quelque parenté avec les significations anciennes, que, tout en s'y opposant peut-être dans la théorie, elles aient du moins la même valeur pratique, comme c'était le cas pour la liberté dans Leibniz et dans Mill, sinon dans Spinoza. Mais ici, après qu'on vient de confondre systématiquement l'influence de la volonté avec l'impulsion que s'impriment les unes aux autres des boules de billard, ce n'est pas seulement la définition théorique du mot volonté qui a été battue en brèche, c'est aussi sa valeur pratique dont il ne reste rien. Car, pratiquement, le mot volonté n'a jamais été destiné qu'à marquer l'interaction, avec le déterminisme physique, d'un tout autre déterminisme où les antécédents sont le plaisir et la douleur, l'amour et l'aversion, le sentiment de la convenance logique et le besoin de cohérence, l'appréciation de valeurs esthétiques et morales, etc. N'y a-t-il pas quelque chose de choquant, après avoir fait tomber toute distinction entre les deux déterminismes, à continuer de parler de l'efficacité de notre zèle pour la vérité? Était-ce bien la peine de proclamer aussi hautement que l'ont fait Huxley et Tyndall l'hétérogénéité de l'étendue et de la pensée, si l'on persévère dans les abus de mots reprochés à l'ancien matérialisme, en appelant activité de la pensée ce qui n'est réellement que la succession des modifications de l'étendue? On joue incontestablement sur les mots, quand on prend prétexte de ce que des désirs et des croyances plus ou moins énergiques, des efforts plus ou moins persévérants, une pensée plus ou moins vigoureuse, correspondraient sans doute, mais comme produits collatéraux, à des cours d'événements différents, pour autoriser l'assertion que notre volonté « compte pour quelque chose comme condition de ce qui se produit » — dans un monde où le mot même d'influence est totalement dépourvu de sens!

La définition du mécanisme radical, auquel est lié le parallélisme, a été donnée par Laplace, quand il suppose une intelligence infinie capable de calculer dès le premier instant toute l'histoire du monde. Pour qu'un événement se passât autrement qu'il n'a lieu, nous ont encore expliqué depuis Huxley et Dubois-Reymond, il ne faudrait rien moins qu'un changement radical des équations originelles, et par conséquent la substitution d'un tout autre

univers au nôtre. Le parallélisme psycho-physique est solidaire en un mot d'un monisme rigoureux : mais, comme nous l'expliquerons plus au long tout à l'heure, l'idée d'une influence limitée et locale, — les idées d'action et de causalité, — ne peuvent apparaître dans un monisme conséquent que comme des effets de l'imperfection de la connaissance. Elles résultent précisément de l'écart qu'il y a entre ce calculateur surhumain de Laplace et nous. Contrairement donc à ce que dit Huxley, l'efficacité [et partant la valeur] de notre dévouement à la science ne nous paraît réelle, que parce que l'ordre de la nature *ne* nous est *pas connu* à un degré illimité !

Il ne faut pas croire que ce soient seulement certaines formules de la science moderne, — les formules mécanistes, — qui aboutissent à priver l'action de tous ses ressorts : il y a là, d'une façon bien plus générale, un effet de ce qu'on appelle fréquemment l'attitude scientifique. L'humanité s'est si bien trouvée d'avoir adopté pendant les quatre derniers siècles une méthode d'absolue docilité vis-à-vis de la nature, qu'elle est maintenant disposée à traiter comme un retour offensif de l'inefficace magie des premiers âges toute prétention à modifier les choses et à les plier à nos volontés, au lieu de nous conformer nous-mêmes à leurs lois. Si c'est analyser correctement la méthode expérimentale que d'y voir une méthode de docilité absolue ; et si, dans le fameux aphorisme : « Natura non nisi parendo vincitur », il n'y aurait pas autant de compte à tenir du commandement que de l'obéissance, et de nos initiatives que du donné, ce sont là des points sur lesquels les logiciens pragmatistes ont apporté des remarques assurément simples, mais dont il faut croire cependant qu'elles étaient assez neuves. Car si l'on s'en était avisé plus tôt, un accueil moins favorable aurait sans doute été fait à l'une des idées les plus caractéristiques de notre temps. Il ne s'agit pas d'incriminer ici, en elle-même, la tendance à rapprocher la morale de la science. Ce rapprochement pouvait s'opérer pour le plus grand profit de l'action, à condition d'être un échange où les deux parties auraient donné et reçu à la fois, où la science aurait pris conscience des facteurs actifs qu'elle enveloppe, et la morale des situations de fait dans lesquelles ses problèmes se posent. Mais on sait comment, avec une conception toute contemplative et passive de la science, c'est la morale qui a fait tous les

frais de la prétendue entente. Il est évidemment impossible d'agir, à un être dont la seule fonction réelle et légitime est de constater. A la préoccupation de déterminer comment nous voudrons, se substitue le problème d'étudier, par une méthode scientifique, quelles sont, dans le fait, « dans la réalité objective », les règles de la conduite individuelle et collective. « Les moralistes d'aujourd'hui sont étranges, remarque M. Romain Rolland dans Jean-Christophe. Tout leur être s'est atrophié au profit des facultés d'observation. Ils ne cherchent plus qu'à voir la vie, à peine à la comprendre, jamais à la vouloir. Quand ils ont reconnu dans la nature humaine et noté ce qui est, leur tâche leur paraît accomplie, ils disent : Cela est. » Que ne gagnerait pas la morale, nous est-il dit par M. Lévy-Brühl, à devenir une technique comme les autres, à cesser de construire ses normes en l'air, pour les dériver de lois vérifiées avec toutes les garanties de la recherche expérimentale par les sciences sociologiques? Cette doctrine aura de la peine à se relever de la vigoureuse critique que M. Belot a dirigée contre elle. Il a dénoncé la singulière confusion que c'est de vouloir traiter la « pratique » comme une réalité analogue aux autres réalités. Quelle superstition et que de parti pris ne se révèlent pas dans ce conseil paradoxal qu'on nous donne de régler notre action sur la constatation d'une réalité qui, — en dernière analyse et sous certaines réserves, — résultera de notre action même! Ce qui peut-être est encore plus significatif que l'inattention à une pareille inconséquence, c'est l'illusion que l'on nourrit de laisser encore subsister des raisons d'agir, après que les jugements de valeur auront été résorbés dans le règne universel des jugements de constatation. On fera l'histoire naturelle de nos croyances et de nos idéals; on les rattachera à leurs conditions géographiques, physiologiques, ethnographiques, anthropologiques, économiques; aucune signification ne sera laissée, bien entendu, à l'idée d'une appréciation comparative : et l'on s'imagine que ces idéals découronnés pourront encore mettre nos énergies en mouvement! Comme si l'on ne se passionnait pas pour le progrès moral et social uniquement parce que l'on oppose au réel quelque chose d'autre : ce qui mérite d'être. Plus conséquent avait été Paul Rée, en déduisant que la théorie positiviste de la conscience morale fait évanouir la conscience chez les hommes qui sont éclairés, et affranchis de l'habitude et de la

crainte. J'apprends que mon idéal n'est qu'une portion du réel; que mon rêve d'une société meilleure s'explique par un enchaînement de causes et d'effets aussi exclusivement « factuels » que les circonstances historiques d'où est sortie la réalité déclarée oppressive; qu'il n'y a en regard du monde des faits rien qui ressemble à une hiérarchie des valeurs, à un mérite et à un démérite, à une qualification normative; et l'on ne veut pas que la découverte de la mystification dont nous avons été l'objet [le mot est de M. Boutroux, dans *Science et Religion*, p. 205] retentisse sur mes enthousiasmes et sur mes efforts!

J'entends bien que l'attitude de M. Lévy-Brühl s'explique par une profonde conviction, à la Hume, de l'inefficacité de la raison sur la conduite, et de la toute-puissance de l'imagination et de l'habitude, même après que la connaissance en a dissipé les prestiges. Seulement cette conception est malaisée à mettre d'accord avec l'idée première d'une technique morale. On recherchait soi-disant une détermination rationnelle de la volonté, où soient définitivement mis de côté la catégorie de l'idéal et les jugements de valeur, — au nom d'une science habituée à ne se régler que sur ce qui est et à laquelle cette attitude a merveilleusement réussi, même dans la pratique. Il a pourtant bien fallu s'apercevoir qu'à force de devenir rationnelle, la fonction même de vouloir allait s'atrophier et disparaître. Et l'on déclare alors foncièrement réfractaire à la critique cette mensongère catégorie de l'évaluation : de même que l'esprit le moins superstitieux et le plus éclairé a beau ne pas croire aux fantômes; il ne peut la nuit se défendre de frissonner. En somme, la connaissance a eu le pouvoir d'ôter toute autorité aux impératifs de la conscience; elle a réduit à néant les critères de nos préférences et fait ressortir l'irrationalité de toutes nos raisons d'agir. Mais il s'est bientôt trouvé qu'en privant l'action de toute raison, on avait du même coup privé la raison de toute action. Il n'y a pas, il ne saurait y avoir de conduite qui soit fondée en raison. S'il y a de la volonté dans le monde, c'est malgré la science, c'est grâce à l'instinct, à l'habitude, à l'aveuglement, à l'illusion et à l'oubli; et la continuation de la volonté est subordonnée à l'échec de l'intelligence. En sorte qu'une doctrine qui avait annoncé l'intention de fondre la morale dans la science paraît ne pouvoir échapper au nirvana et à l'inertie complète qu'en profes-

sant de bon ou de mauvais gré, après la suppression de la morale, l'impuissance de la pensée.

Certes il n'y a pas de conclusion à tirer de ce que M. Belot se rencontre dans ses critiques — sciemment[1] — avec le pragmatisme et avec James[2]; il serait absurde de vouloir attribuer aux pragmatistes aucun droit exclusif sur des remarques qu'en dehors de tout système recommande la plus élémentaire logique. Et pourtant, à quelques insurmontables difficultés que se heurte le sociologisme ,on peut douter si cette doctrine, — ou quelque autre analogue, — perdra de sitôt son ascendant sur les esprits. Car elle tire son prestige et sa force du besoin impérieux que nous éprouvons d'unir les deux grandes disciplines entre lesquelles est répartie la souveraine autorité sur notre activité d'hommes. Il est bien vrai que la science des mœurs réalise cette unité aux dépens de l'un des deux termes, purement et simplement supprimé. Mais il est peu croyable qu'on puisse en revenir désormais à un simple dualisme; qu'on puisse traiter encore comme invinciblement irréductibles la fonction de constater ce qui existe, et celle de faire exister ce qui a de la valeur, une Science qui reflète passivement une réalité donnée, et une Morale qui est en train de constituer un fragment de cette réalité. Si vicieux que soit le sociologisme, on ne saurait nier qu'il tire logiquement les conséquences d'une certaine conception de la science. Le seul moyen de les éviter, — en dehors du ruineux expédient qui consisterait à reprendre d'une psychologie inacceptable et surannée la séparation absolue entre l'intelligence et la volonté, — c'est de reviser la conception de la science d'où ces conséquences découlent. On n'a critiqué qu'à moitié les théories qui nous occupent quand on les a montrées impuissantes à fonder aucune morale ou même à donner un sens à l'action : il faut chercher la racine de cette incapacité dans la superstition de la constatation, et dans cette formule, défectueuse entre toutes, qui borne la mission de la science à « connaître ce qui est ».

Il paraîtra singulier dans ces conditions que ce ne soit pas en opposition avec l'empirisme que la théorie pragmatiste de la connaissance s'est constituée. Non pas que les coups des logiciens pragmatistes ne soient en effet souvent dirigés contre les doctrines

1. Cf. *Etudes de morale positive*, p. 127 (F. Alcan).
2. Cf. notamment dans *The Will to believe*, p. 98-102.

qui méconnaissent la contribution indispensable de notre pensée à la vérité. Mais il se trouve que les valeurs et l'action humaine ont un ennemi bien plus irréductible encore, et que c'est précisément le rationalisme. C'est à coup sûr une faute lourde de conséquences graves que l'empirisme commet, de nous supposer en présence d'une réalité toute faite d'avance, étrangère à nos problèmes, inaltérable à nos demandes, insoucieuse de nos intérêts et de nos fins. Il y a pourtant une circonstance rassurante, qui permet d'espérer que nous n'assisterons pas au déroulement complet de toutes ces conséquences : c'est que l'empirisme fait profession de décrire et d'analyser les processus réels de la connaissance. Il est lui-même par conséquent une conception soumise à l'expérience; il est susceptible de recevoir la leçon et la correction des faits; il ne s'est pas mis à l'abri de toute responsabilité. Il est donc assez vraisemblable qu'en dépit de ses partis pris, et peut-être au prix d'inconséquences, il finisse par rendre justice aux éléments qu'il a négligés. Le rationalisme a de quoi nous inquiéter bien davantage, lui qui ne se laisse pas effrayer par le paradoxe de mettre ses formules au-dessus de tout contrôle, de donner des lois à l'expérience au lieu d'en recevoir, et de mépriser une donnée qui aurait le mauvais goût de ne pas se laisser enfermer dans ses cadres. Que l'apport des sens n'ait, en lui-même, aucune signification et aucune valeur de vérité, qu'il ne se constitue de vérités que par la mise en rapport d'un fait avec d'autres, et que la mise en rapport soit essentiellement l'œuvre de la pensée : si c'était là tout l'enseignement du rationalisme, il ne dirait rien de plus que ce qu'ont affirmé avec énergie tous les grands théoriciens de la connaissance expérimentale, et l'expérience n'aurait assurément rien à redouter de lui. Il est vrai qu'il faudrait remarquer en même temps que ces rapports, avant de constituer des vérités, sont toujours préalablement hypothétiques, c'est-à-dire postulés, choisis. Force serait bien de se rendre compte que les relations établies par la pensée le sont toujours à propos d'une certaine « situation », susceptible d'être modifiée en bien ou en mal, selon que notre pensée aura rempli sa fonction avec plus ou moins de bonheur. Mais précisément le rationalisme, lui, ne veut pas entendre parler d'un choix que la pensée ferait des rapports qu'elle institue. Il part de ce principe qu'une activité qui a pour tâche de relier ne peut pas moins faire que de tout relier. Le monde

de vérité devient un monde dans lequel chaque chose est rigoureusement relatée à toutes les autres. Mais à peine cette phrase fatidique a-t-elle été prononcée que nous voici livrés pieds et poings liés à un monisme dont l'étreinte ne se desserrera plus[1].

On ne saurait rendre universelles la relativité et l'interdépendance sans faire aussitôt évanouir la réalité des termes entre lesquels les relations sont établies. Car du moment qu'il suffirait de suivre les retentissements d'une modification de quoi que ce soit pour y trouver liée solidairement la modification du système entier de l'univers, c'est que la totalité est la seule réalité véritable, de laquelle rien ne saurait être détaché que par abstraction et par une lacune de la connaissance. C'est cette lacune de la connaissance qui peut seule rendre plausible l'idée de relations extérieures tombant entre des termes qu'elles n'affecteraient pas intérieurement. La relation est toujours un adjectif de ses termes, comme le disait Leibniz. La détermination analytique complète de la conception d'une chose consisterait précisément à épuiser toutes les connexions de la chose avec d'autres[2]; d'où résulte que, complètement conçues, toutes choses viennent se confondre dans l'unité. Unité à laquelle sont complètement étrangers le temps et tous les concepts dynamiques de cause, de force, d'énergie. C'est une circonstance tout à fait accidentelle, et due encore à l'abstraction et aux limites de notre savoir, si nous prenons connaissance d'un membre de la relation causale avant de prendre connaissance de l'autre. La succession perd toute signification à mesure que nous comprenons mieux; elle fait place à l'enchaînement logique des principes et des conséquences, et « l'idéal de l'histoire serait de se résorber en des systèmes de jugements hypothétiques[3] ». Ainsi la pensée qui s'est refusée à mettre une limite aux relations qu'elle pose, à faire un choix entre elles, ne peut se satisfaire de rien de moins que d'une totalité éternelle, embrassant dans son actualité tous les possibles. Le rationalisme rejette systématiquement sur l'inadéquation et l'insuffisance de la connaissance tout ce qui pourrait servir de base à la conception distincte de plusieurs réalités. L'idée du

1. Nous reprenons ici les conclusions d'une étude sur le mouvement kantien et hégélien en Angleterre [Green, Caird, Bosanquet, Bradley] dont le pragmatisme s'est déclaré l'adversaire acharné.
2. Edw. Caird, *The critical philosophy of Kant*, vol. I, p. 123.
3. Bosanquet, *Logique*, I, p. 276.

« simple possible » est celle que nous avons déterminée par un trop petit nombre de relations pour apercevoir sa coïncidence absolue avec l'universalité de l'être ; et l'idée du changement partage évidemment la destinée de l'idée de pur possible. N'est-ce pas dire que l'éléatisme avait tiré d'avance toutes les conséquences auxquelles le rationalisme sera entraîné bon gré mal gré par la logique de son principe d'universelle interdépendance? Le « Nothing real can move » de Bradley fait écho au « τοῦτο ἐν τοὐτῷ μένει » de Parménide.

Il n'est pourtant pas absolument impossible de comprendre pourquoi des rationalismes de ce type se sont quelquefois fait attribuer le nom d'optimisme. Cette unité absolue où viennent se confondre tous les êtres, émeut dans nos âmes un instinct mystique : en nous absorbant en elle, ne trouvons-nous pas la solution assurée de toutes les énigmes, la dispense de tout effort, l'apaisante certitude que ni le regret ni le désir n'ont de sens, une sorte de béatitude et d'amour : ce que James appelle « moral holidays »? Le vieil argument ontologique, d'autre part, nous a habitués à nommer Dieu l'être dont l'essence enveloppe l'existence. Mais comment ne pas voir que le monisme abuse ici d'une équivoque à laquelle cet argument a prêté à travers toute l'histoire de la philosophie? L'identité de l'essence avec l'existence perd évidemment toute espèce de signification optimiste, quand elle n'est rien de plus que l'identité logique de tout l'être avec lui-même, l'indivisibilité du possible et du réel, et quand elle exclut par conséquent du sein de l'être le progrès, l'effort, les desseins, la préférence et le choix. L'optimisme et la foi en Dieu signifient précisément tout le contraire : que le réel est distinct du possible, que, parmi tout ce qui pourrait être, a de préférence accès à l'existence ce qui le mérite. Attribuer *à priori* l'existence à la perfection, ce n'est pas autre chose, en dernière analyse, qu'affirmer la validité de la catégorie de l'évaluation. L'argument ontologique, — quand c'est vraiment l'existence de Dieu qu'on lui donne à prouver — fait entrer nos idéals dans la sphère de l'objectivité. Il signifie essentiellement que nos jugements de valeur ne sont pas des illusions subjectives, qui nous feraient décorer, du titre de droit, le fait pur et simple de nos désirs et de nos besoins. Vœu du cœur, postulat, hypothèse ou croyance, présupposition indispensable de toute action rationnelle, qu'on l'appelle

comme on voudra. On ne saurait nier, du reste, que la responsabilité de l'équivoque retombe pour une large part sur les métaphysiciens spiritualistes, qui ont fait de cet argument fameux une preuve logique : mais ce qui est sûr, c'est qu'à établir entre le concevable et le réel une identité logique, à solidariser tous les possibles, on ne démontre que l'*inexistence* et l'impossibilité de Dieu. N'ayant pas de place pour l'idée de changement ni pour l'idée de contingence, le rationalisme absolutiste ne peut évidemment en avoir aucune pour l'idée de valeur.

II

Nous revenons donc toujours au même point. Mais ne serait-ce pas qu'au fond empirisme et rationalisme, — la grande opposition classique des théories de la connaissance, — ne constitue qu'une alternative assez insignifiante? Après tout, que l'esprit se soumette aux lois de la nature avec passivité, ou qu'il ait donné des lois à la nature avec indifférence, les deux formules sont bien près d'être équivalentes. Il est singulier qu'on ait pu s'imaginer que dans un débat qui n'est en somme guère que de mots, c'étaient les destinées de la spiritualité qui faisaient l'enjeu. On s'étonne de voir l'une des deux conceptions s'étiqueter idéalisme ou spiritualisme, et flétrir la doctrine opposée comme étouffante et meurtrière pour l'âme. N'avons-nous pas cependant trouvé d'accord les conclusions des deux systèmes en ce qui concerne la signification de notre vie, la validité de nos idéals, la rationalité de nos efforts? De quelle prémisse secrètement admise en commun ont-ils fait sortir cette conséquence identique? Le rationalisme nous a frappés par son refus de donner aucun intérêt comme guide à l'activité synthétique du « je pense ». Le sociologisme nous a demandé d'être conséquents avec nous-mêmes en adoptant comme règle de méthode, pour toutes nos techniques quelles qu'elles soient, une même attitude de désintéressement absolu, d'impartialité, de constatation docile en face de ce qui est. Le réalisme mécaniste, — le naturalisme, — réclame de nous une abdication sans réserves et, s'il le faut, un anéantissement volontaire devant de prétendus faits, où il n'y a en réalité que des abstractions, des interprétations, des

pensées, dont l'esprit qui les avait créées pour son usage a oublié l'origine et la destination, et s'est fait des divinités indifférentes et inexorables : en sorte qu'on pourrait dire que le naturalisme combine en lui le double désintéressement de l'empirisme et du rationalisme. Bref, là où nous trouvons les valeurs dépréciées, l'action privée de sens, le fatalisme inévitable même s'il est inavoué, l'antécédent commun qui est toujours là, au milieu de la variété des circonstances, c'est la conception d'une vérité sans partialité, inaccessible à tout intérêt, indépendante des désirs et des fins.

Mais il n'est que trop aisé de faire ressortir l'enchaînement nécessaire entre cette cause et cet effet. C'est une chose inconcevable qu'on ait pu entretenir si longtemps l'illusion de faire subsister côte à côte un monde de vérité et un monde d'activité séparés par une cloison étanche. Le sociologisme, en somme, a rendu service à la philosophie, en amenant en pleine lumière, par la franchise d'une logique incapable de ménagements, une inconséquence que dissimulait depuis des siècles, plus ou moins sciemment, la diplomatie de penseurs moins radicaux. Combien n'y a-t-il pas toujours eu de philosophes dont l'adhésion était acquise, séparément, à chacune de ces deux formules : que la science a pour mission de constater ce qui est, que le domaine de la science embrasse (au moins en droit) l'homme tout entier au même titre que le reste de la nature; — et qui ne s'en flattaient pas moins de conserver la conception traditionnelle de la morale! La « Science des mœurs » a facilement triomphé de cette incohérence, mais pour en mettre aussitôt, à vrai dire, une autre à la place : car comment ne pas voir que s'il était vrai que nous agissons, notre action ne saurait manquer d'affecter l'objet de la science, qui ne serait plus alors simplement affaire de constatation? Si donc la science ne fait que constater ce qui est, elle ne saurait avoir dans son domaine une activité vraiment efficace : c'était donc un leurre que la technique morale, et l'art moral rationnel! Si l'action est une réalité, la croyance, la postulation, l'*à priori*, l'affirmation passionnée ont dans la connaissance une place légitime. Il est évident, comme l'avait si bien fait ressortir M. Rauh[1], que le droit de ne pas nous

1. *L'Expérience morale*, chap. VIII (F. Alcan).

incliner devant les faits, de vivre par la pensée et par la foi dans un avenir que le présent ne rend guère vraisemblable et que baptisent volontiers d'utopique les esprits trop dociles aux « leçons de l'expérience », ce droit est indissolublement lié au pouvoir de modifier les choses. Mais inversement, avec une connaissance rigoureusement expurgée de toute partialité, de tout élément sentimental, n'espérons pas échapper aux conséquences que le naturalisme et le rationalisme absolutiste, — sans s'être concertés, venus même des quartiers les plus éloignés de la spéculation, — ont mises sous nos yeux avec une concordance impressionnante. Le monde de vérité que cette connaissance-là atteint est un monde *tout fait d'avance*, enchaîné dans toutes ses parties par une solidarité si étroite, mathématique pour les uns, logique au gré des autres, que c'est une absurdité d'en concevoir la plus légère altération, et que « les dieux ont pétri le dernier homme avec la première argile de la terre, et c'est alors qu'ils ont semé la dernière moisson, et le premier matin de la création a écrit ce que lira le dernier soir du monde [1] ! »

Maintenant, il est permis sans doute d'accepter ces conséquences; seulement il faut en apercevoir aussi de plus lointaines. Ce monde de connaissance rigide est en pièces, si le moindre jugement de valeur a un sens; si nous sommes fondés à nous plaindre d'aucune réalité, ou à croire aucune cause avancée par notre dévouement. Car de semblables jugements impliquent évidemment une comparaison, la possibilité d'autre chose que ce qui est; et aussi qu'une influence locale et limitée puisse être exercée par une parcelle de l'univers sur une autre parcelle de l'univers, — c'est-à-dire la restriction de l'interdépendance générale absolue. Mais comment la considération d'une influence locale et limitée aurait-elle accès dans le monde de vérité où nous a enfermés l'héroïque scrupule de notre intelligence? Parler d'influences limitées, en effet, c'est suivre la destinée particulière de fragments détachés de l'univers; c'est retirer de la trame infinie des relations une existence finie pour la traiter comme si elle dépendait d'une seule condition. Or cet isolement de centres autonomes au sein de la réalité, n'est-ce pas précisément ce que Spinoza, et avec lui tous

1. Cité dans *The Will to believe*, p. 150.

les intellectualistes conséquents ont toujours entendu par les idées inadéquates? Aussi avons-nous vu le concept causal rejeté sur l'imperfection de la connaissance par ces fidèles héritiers du pur rationalisme spinoziste que sont les absolutistes contemporains, les Bosanquet et les Bradley. Et ce n'est pas seulement l'intellectualisme des métaphysiciens qui s'en débarrasse ainsi : il est dans la nature de tout intellectualisme de se trouver toujours mal à l'aise en face des conceptions dynamiques. L'idée de causalité, d'influence locale et limitée, est suspecte à la pensée rationnelle[1]. Toute l'histoire de la théorie physique moderne fait voir comment les anciens concepts de force, de matière, de cause, d'énergie, de temps, se sont peu à peu vidés de leur « sens anthropomorphique »; c'est-à-dire qu'ils ont cessé de désigner une activité efficace, pour n'exprimer plus que des variables dépendantes dans des équations générales. La science contemporaine déclare que la « description » lui suffit : elle a de plus en plus de tendance à renvoyer l' « explication » à la mythologie et à la métaphysique. Si la métaphysique n'en veut pas, l' « explication » restera donc pour compte au « fétichisme[2] ».

A la bonne heure! Mais, encore une fois, — à moins que l'on n'assigne à cette connaissance descriptive un sens et une destination « pragmatiques » (voir la note) — qu'on ne vienne plus nous dire que nôtre volonté compte pour quelque chose comme condition du cours des événements! Qu'on ne prétende pas qu'il reste dans le monde de la vérité une place pour les jugements de valeur; qu'on ne se flatte pas de justifier devant la raison le dévouement à une œuvre, l'effort vers le mieux, le service de l'idéal! L'intellectualisme est tenu de reconnaître dans tout cela des idées inadéquates, des effets de l'ignorance et de l'oubli, des « partialités ». Et l'on sait que dans le langage de Spinoza et des rationalistes de tous les temps, les deux sens du mot « partialité » se rejoignent et

1. Cf. notamment Höffding, *Problèmes de philosophie*, chap. II, § 4.

2. Cf. Mach : *Popular scientific lectures, engl. transl.*, p. 253 : « J'espère que la science de l'avenir écartera les idées de cause et d'effet, comme formellement obscures; et je ne suis certainement pas seul à penser que ces idées contiennent une forte dose de *fétichisme*. » — Mais c'est justement cette évolution de la science qui a fini par obliger les physiciens (comme Mach) à abdiquer la prétention d'atteindre la réalité, et à reconnaître le caractère abstrait, hypothétique, symbolique, instrumental, de leurs conceptions, relatives par conséquent à cette même activité qui a été si radicalement éliminée!

sont confondus. Les passions ne sont qu'un autre nom des idées incomplètes, déficientes, confuses; l'imagination ne fait qu'un avec l'affection. Si nous croyons à des influences locales et limitées, à la contingence de l'avenir, si nous nous imaginons qu'il est au pouvoir d'un fragment de la réalité de changer quelque chose au développement prédestiné de l'univers, nous aurions grand tort de mettre sous le patronage de la raison des conceptions aussi défectueuses. Jugeons-en mieux : c'est au contraire que l'intégrité de notre vision a été altérée par un intérêt fini, substitué à l'amour intellectuel de Dieu. N'est-ce pas convenir enfin, comme nous l'avions avancé, que toute idée de valeur est exclue par l'impartialité, par le désintéressement de la connaissance? La science l'a repoussée, la métaphysique n'en veut pas : force nous est bien de la laisser aux mains du « fétichisme! »

*
* *

Maintenant, de qui ces résultats sont-ils la condamnation? Le savant qui prend pour absolus ses principes mécanistes, et le métaphysicien rationaliste, ont également rejeté l'action en dehors de leurs systèmes. Elle, et les jugements de valeur qui la supposent, n'ont aucune place dans le monde de la vérité désintéressée. Le devoir-être, les normes, l'idéal, le droit opposé au fait, sont des idées inadéquates, des illusions. Illusions tenaces, à vrai dire, puisqu'on nous parle d'un impératif de la connaissance, comme si une vérité au nom de laquelle toutes les idées de valeur ont été sapées pouvait elle-même demeurer une valeur! L'action est renvoyée par les métaphysiciens absolutistes depuis Platon au « monde des apparences », avec le fini, l'individu, la causalité. Mais, par un coup d'audace dont on ne saurait trop s'étonner, en même temps qu'ils renvoient l'action aux « apparences », ils affichent la prétention de garder la valeur pour le « monde intelligible », bien suprême, perfection, idéal, inaccessible modèle à imiter de loin pour l'incompréhensible devenir. Spinoza nous représente comme un Amour de Dieu la contemplation du déroulement géométrique des propriétés de la Substance. Le sophisme est par trop avéré, de traiter comme souverainement désirable et digne d'être choisie une Réalité hors de laquelle il ne subsiste

aucun possible et qui ne se laisse comparer qu'à l'inconcevable pur!

Le Naturalisme n'a pas osé pareille inconséquence. Quoiqu'il ait répudié maintenant les grossières formules de Vogt, et qu'il professe même une sorte d'idéalisme agnostique, cependant il donne la préférence à la terminologie matérialiste sur l'autre[1], et il assure que de plus en plus seront bannis de toutes les régions de la connaissance ce qu'on appelle esprit et spontanéité. En somme il laisse à contre-cœur les valeurs suivre dans le monde épiphénoménal l'illusion de l'action.

Sommes-nous donc tenus d'imiter ce trop généreux sacrifice à la pureté de la connaissance? Est-ce que ce peut être un devoir pour nous de redire avec le poète cité par W. James : « Mon âme trouve de la force à savoir que, bien que je périsse, la vérité est ainsi[2] »? Ou plutôt, puisqu'il n'est pas à craindre que l'action cède jamais aux exorcismes de la connaissance, — faut-il que nous nous contentions pour elle d'une existence honteuse, illégale, fantomatique, en marge et au ban de la réalité? Ç'a été l'originalité de la discussion pragmatiste de montrer l'identité foncière de systèmes qui paraissaient situés aux confins opposés de la spéculation métaphysique : une abstraction commune est dénoncée, par un Schiller et par un Dewey, dans les Idéalismes, — qui font planer au-dessus de nos existences changeantes et périssables une vérité absolue, un système achevé de relations qui tiennent éternellement devant un regard omniscient, — et dans un matérialisme, — qui dépouille de toute réalité les processus de notre conscience au profit d'un mécanisme par lequel l'univers est totalement préformé de toute éternité dans ses éléments et dans ses lois[3]. Les deux paradoxes ont même origine et au fond même signification : c'est l'activité, ce sont les catégories dynamiques qui ne trouvent pas de place dans les cadres de la connaissance. Se peut-il donc que le dernier mot de la spéculation et de la sagesse humaine soit donné dans cet irréconciliable dualisme :

1. Cf. Huxley, *Collected Essais*, vol. I, p. 160-163. Cité et commenté dans Ward, *Naturalism and Agnosticism*, vol. II, p. 99-100, p. 212-219.

2. *The Will to believe*, p. 7. Cf. ces vers de Guyau (*Vers d'un philosophe*, p. 44) :

Le vrai, je sais, fait souffrir.
Voir, c'est peut-être mourir.
Qu'importe, ô mon œil, regarde!

3. Cf. notamment Dewey, *Beliefs and realities*, Philos. Review, XV, mars 1906.

d'un côté une vérité éternellement identique à elle-même, qu'on ne saurait appeler ni bonne ni belle, puisqu'elle ne comporte aucun choix, et dont tous les éléments sont embrassés dans une interdépendance absolue; de l'autre : l'illusion épiphénoménale d'un effort efficacement exercé dans le temps par des individus, centres autonomes, dans le sens du progrès, c'est-à-dire d'un tri de certains possibles que le désir appelle à l'existence?

*
* *

C'est ici, ou jamais, le cas pour la philosophie d'exercer la fonction qui lui incombe de prendre en mains tous les grands intérêts de l'esprit et d'harmoniser tous les aspects de l'expérience. Que l'homme de science, lui, se montre exclusif dans son zèle pour les intérêts de la connaissance, c'est un entraînement bien naturel chez lui, et c'est même sans doute une condition indispensable pour qu'il remplisse sa tâche au mieux. Nous ne nous étonnerons jamais de le voir élargir les solidarités qu'il a reconnues dans la nature, de le trouver en quête toujours de plus d'unité, de plus de continuité. S'il abandonne l'explication pour la description, c'est que la notion d'une dépendance causale et temporelle, irréversible, satisfait moins son exigence d'unité, répond moins bien à son besoin d'interprétation mathématique, que la conception de l'interdépendance réciproque entre des variables. Nous trouverons tout à fait légitime de sa part l'affirmation *à priori* de plus de continuité que l'expérience ne nous en découvre encore : comme quand il annonce, par exemple, que l'impuissance de l'expérimentation actuelle, en fait de génération spontanée, est purement provisoire[1]. Ce qu'on peut seulement lui demander, c'est de ne point conférer à ses affirmations le caractère de dogmes absolus, et d'être prêt à reconnaître la légitimité d'un point de vue plus compréhensif, où les intérêts de l'action seront aussi ménagés. On sait du reste que le savant comme tel, surtout aujourd'hui, se montre volontiers disposé à admettre la limitation de son point de vue, et le caractère instrumental de ses conceptions. Le danger commence seulement quand le physicien ou le physiologiste trouvent qu'on attente à la dignité de la connais-

1. Cf. Dastre, *la Vie et la Mort*, p. 243, 295.

sance en ne lui assignant que la valeur d'une ressource ou d'une utilité, et prétendent faire correspondre à leurs conceptions une réalité absolue et métaphysique. C'est alors, par une suite nécessaire de ce désintéressement, que le monisme et le fatalisme d'une science mécaniste et épiphénoméniste viennent faire pendant, les mêmes causes reproduisant toujours les mêmes effets, au monisme et au fatalisme traditionnel et inéluctable des métaphysiciens rationalistes.

On répète sans cesse qu'il est vain et odieux d'approuver ou de réprouver, parce qu'elle s'accorde avec nos préférences, une doctrine proposée à l'intelligence. M. Lévy-Brühl s'est plaint que ses conceptions aient été critiquées en raison de leurs conséquences fâcheuses. La lecture de W. James et de M. Bergson scandalise M. Le Dantec[1]. Qu'il y ait assurément des règles à suivre dans l'usage logique des préférences, cela n'a jamais été nié, que peut-être par quelques Italiens. Mais l'exemple même des deux penseurs qui viennent d'être cités [nous avons examiné déjà le cas de M. Lévy-Brühl; quant à M. Le Dantec, on sait qu'il fait profession d'épiphénoménisme] ne fait-il pas précisément ressortir qu'après avoir mis toute espèce de préférence hors de la connaissance, vous ne pourrez *plus jamais connaître la volonté*? A combien d'autres témoignages ne pourrait-on pas avoir recours pour le prouver? Bien caractéristique est le cas, entre autres, de Münsterberg, qui, malgré un sérieux attachement à la réalité des valeurs, est incapable de faire rentrer la « volonté réelle » dans le cadre de la science qui décrit et qui explique. On sait que, pour lui appliquer les « schèmes de la description », pour la subsumer aux « catégories des sciences d'objectivité », Münsterberg juge inévitable de substituer à la volonté, — et de même au sentiment, — des complexus de sensations et d'idées[2]. D'ailleurs Münsterberg, conscient du préjugé intellectualiste sans cesser complètement, semble-t-il, d'en être dupe, a bien indiqué pourquoi il est impossible que la connaissance ait la volonté pour objet, pourquoi elle l'exclura toujours *à priori* de ses schèmes. C'est, dit-il, que la science, toujours vouée à la description, à la communication, au contrôle

1. *Revue du Mois*, juillet 1910.
2. Cf. Problems of psychology and Life, passim; et une discussion dans la *Psychological Review* [1898, V, p. 640].

de l'expérience, n'a aucun compte à tenir de ce qu'il y a dans nos expériences de strictement individuel, et, partant, d'incommunicable. Le fait psychique ne saurait donc y avoir accès que grâce à un système de substitutions compliquées : le sentiment et la volonté sont destinés à disparaître complètement de la « description » psychologique. Le monde dans lequel s'enferme de plus en plus rigoureusement une science conséquente avec elle-même, c'est le monde des uniformités, des lois universelles, du conditionnement indéfini, le monde physique en un mot. Il n'est point étonnant alors que ceux qui ne font pas sur la validité absolue des résultats de la connaissance les mêmes réserves que Münsterberg, rejettent purement et simplement au rang d'épiphénomènes, de symboles, d'illusions, toutes nos expériences immédiates d'évaluation et d'activité. Mais exclure de la réalité les processus mouvants de notre vie intérieure, c'est aussi en exclure le changement et le temps, c'est pétrifier le Réel dans une rigide et immobile éternité. Et nous savons maintenant en vertu de quel sortilège la science fige ainsi dans un sommeil enchanté tout ce qu'elle a touché de sa baguette : c'est l'effet immanquable de son indifférence et de son désintéressement tant vantés. La connaissance se défend, comme d'une trahison déshonorante, de rien altérer dans les choses; elle veut en être cependant l'image adéquate; comment dans ces conditions les choses ne seraient-elles pas inaltérables? Comme Dewey l'a vigoureusement expliqué [1], un monde qui serait inachevé, incomplet, en train de se faire, ne serait pas correctement représenté par une connaissance réduite au rôle de copie. Pour s'adapter à cet univers-là, pour le refléter d'une manière adéquate et transparente, la connaissance aurait à perdre, justement, le caractère d'un miroir, et à assumer hardiment la tâche d'effectuer et de diriger la transformation des choses. Les préférences, alors, n'y auront plus rien de déplacé. Mais aussi longtemps que la connaissance est traitée comme une contemplation inerte, l'univers dont elle se donne le spectacle ne peut être qu'un univers mort. Une science suffisamment épurée traitera toujours l'apparence de

1. Dans l'article « Reality as practical », paru dans le *Festschrift* de *W. James*. « Si toutes les existences sont en transition, alors le savoir qui les traite comme si elles étaient quelque chose que la connaissance peut fixer sur une plaque photographique [is a Kodak fixation], est précisément la forme de savoir qui les réfracte et qui les dénature. »

l'action comme une barrière opposée au savoir, une idée inadéquate, une ignorance; toujours elle aura pour idéal lointain de s'en débarrasser, c'est-à-dire de résorber dans l'interdépendance de toutes choses l'influence locale et limitée à laquelle le fini avait indûment prétendu.

Qu'est-ce à dire, sinon que la connaissance doit renoncer à une si rigoureuse pureté, sous peine d'être infidèle à sa destination, qui ne saurait être que d'appréhender le réel? Car la première et la plus indubitable des réalités, dont on ne se débarrassera jamais, c'est le monde de « notre » expérience, un monde de changement, de devenir, d'influences exercées et subies; un monde surtout où nous comptons pour quelque chose et dont l'avenir dépend du concours que nous — modes finis — voudrons prêter à son développement. M. Boutroux remarque, en interprétant Ritschl[1], que ce serait pur non-sens si des connaissances voulaient empêcher des réalités d'exister. C'est pourtant cette paradoxale et monstrueuse entreprise que raconte l'histoire entière de la spéculation humaine. Mais aussi longtemps que le champ des phénomènes était laissé aux réalités condamnées par une connaissance qui ne réclamait pour elle-même que le domaine métaphysique, il leur était reconnu une existence « pratique », dont elles étaient toutes disposées à se contenter : elles s'organisaient à leur guise sous le patronage d'une science « relative ». Aussi n'est-ce pas, au fond, l'hégélianisme anglais, héritier des grandes traditions rationalistes du platonisme et du spinozisme, qui a été la vraie cause de la grande levée de boucliers pluralistes et pragmatistes : il a été le bouc émissaire; mais il n'avait rien fait de pis que ses grands devanciers. Ce qui a singulièrement aggravé la situation, c'est que la science, gagnée du même désintéressement, ait à son tour rejeté les réalités dont elle était l'abri. Le déterminisme que, jusque-là, notre action se subordonnait sans scrupule, est devenu le mécanisme radical de Laplace en s'affranchissant de cette relativité : mais, à son coup de baguette, nos états de conscience ne sont plus maintenant que les symboles des changements qui ont lieu dans l'organisme; l'illusion de nos efforts est un « produit collatéral », et toutes nos évaluations des épiphénomènes. Du coup, l'existence pratique qu'une pensée

1. *Science et Religion*, p. 220.

nouménale avait toujours concédée aux apparences du fini, de l'individualité, du temps, du changement, se voit grandement menacée. Et c'est en effet là, dans leur existence pratique, qu'est allée les pourchasser la dernière grande entreprise conquérante de la connaissance pure : le sociologisme. Il proclame l'universelle royauté de la constatation, l'abolition des jugements de valeur, le conformisme obligatoire et d'ailleurs inévitable à la pression d'un milieu social, qui est constitué de nos volontés sans pouvoir être altéré par elles. La mesure, cette fois, est comble. L'activité pouvait bien, après tout, permettre aux métaphysiciens de la traiter d'apparence. Elle se vengeait en introduisant dans leurs systèmes un élément : le fini, dont la théorie, chez Spinoza, par exemple, est impossible à rattacher par aucun lien logique aux principes monistes, de l'avis des commentateurs les mieux intentionnés [1]. Elle aurait pu à la rigueur encore supporter d'être rangée parmi les symboles par le réalisme mécaniste : ne goûtait-elle pas la secrète revanche de savoir que, comme Münsterberg le reconnaît [2], « l'élaboration même d'un système descriptible d'où la volonté sera forcément absente, est encore une fonction de la volonté réelle » ? Mais quand la morale évolutionniste [3], et surtout le sociologisme la traquent jusqu'à vouloir l'enchaîner et la paralyser dans ses œuvres vives, quand une menace directe et un péril pratique viennent aggraver l'oubli des convenances logiques, l'inconséquence, le cercle vicieux, la volonté se redresse alors, elle dévisage l'agresseur [la connaissance expurgée des « préférences sentimentales »]; elle croit reconnaître dans son tyran un ancien serviteur, et lui demande ses titres.

III

Qu'est-ce donc enfin que la connaissance pure? De ce que l'établissement de connexions est une indispensable fonction de notre esprit, s'ensuit-il qu'il soit obligatoire de toujours lier, de lier tout avec tout, et de tisser une trame si serrée qu'aucun fragment n'en

1. Cf. H. H. Joachim : *Study of the Ethics of Spinoza.*
2. Article cité.
3. Cf. James, *The Will to believe*, p. 98-102. Cf. ci-dessus, p. 576.

puisse être validement considéré à part, et mis sous la dépendance d'autres fragments détachés? Est-il nécessaire surtout que nous nous prenions nous-mêmes dans cette trame? A première vue, il ne semble pas que les liaisons que nous établissons aient jamais ce caractère d'universalité. Il a échappé au regard des intellectualistes que, toutes les fois que nous lions, il y a une autre opération inverse qui accompagne et précède toujours celle-là. Car il faut que nous ayons préalablement isolé au sein de la totalité quelque chose à quoi nous avons conféré une indépendance au moins provisoire. Avec la conviction que tout se tient, qu'il n'y a rien qui puisse être modifié ou supprimé sans une altération radicale de tout le reste, — équations originelles de Laplace, substance infinie, conscience éternelle, — il est évident que jamais la pensée n'accomplirait la mise en relation d'un effet avec sa condition : puisque dans ce cas, une seule condition toujours la même coïnciderait avec un seul conditionné toujours le même : le Tout. L'interdépendance absolue rendrait assurément impossibles toutes les dépendances partielles dont est constituée notre connaissance de notre univers. Et c'est ici que se laisse apercevoir, croyons-nous, le paralogisme fondamental qui vicie le Rationalisme. Parce que les dépendances de fragments à fragments sont incessamment multipliées par notre science, le rationalisme se croit autorisé à faire disparaître la partialité à la limite, dans l'omniscience. Mais il ne s'aperçoit pas que les relations antérieurement acquises entre les phénomènes de notre expérience, au lieu d'être englobées dans cette continuité sans brèche, vont y être niées aussitôt. C'est être par conséquent victime d'une illusion que de s'imaginer que le monisme prolonge le déterminisme expérimental. La vérité est, au contraire, que dans la connaissance, dans celle du moins qui s'applique à l'expérience, nous trouvons toujours en corrélation avec la fonction unifiante une fonction de disjonction. Une science qui est constituée par des relations de cause à effet entre des phénomènes déterminés, a certainement pour postulat que le monde ne fait pas un bloc unique, qu'il se prête aux changements partiels, aux altérations de détail. Ce n'est pas assez dire qu'une telle science est compatible avec la contingence, elle est foncièrement pluraliste. Toutes les connexions spéciales qu'elle a laborieusement enregistrées sous le nom de lois de la nature, passent à l'état de simples

trompe-l'œil, si n'importe quelles parties de l'univers peuvent indifféremment et au même titre régler et décider, sous le regard du grand algébriste de Laplace, ce que seront n'importe quelles autres parties. On ne saurait concevoir de méprise plus lourde que de traiter comme équivalentes l'énonciation de Cl. Bernard, par exemple, qu'en soumettant à une opération identique les racines rachidiennes antérieures on aura toujours affaire à un résultat identique, et les ambitieuses formules cosmiques que les métaphysiciens de la science, Huxley ou Dubois Reymond, ont reproduites après l'auteur de la « Mécanique céleste ».

Qu'est-ce donc maintenant que cette fonction de fragmentation, de disjonction, qui nous est révélée — aussitôt que nous réfléchissons sur la science expérimentale, — comme la contre-partie indispensable de l'opération de lier? Comment et par qui la pluralité, la partialité sont-elles introduites dans notre expérience? Il est évident que si nous n'avions aucun intérêt, aucune préférence, aucune répugnance, nous nous abandonnerions au flux continu de l'expérience sans en rien détacher, et notre inertie la doterait en effet de cette inaltérabilité que lui confèrent les intellectualistes, Green ou Bradley, comme M. Lévy-Brühl, comme Huxley (en dépit de la phrase aventurée sur le devoir de croire que « notre volonté compte pour quelque chose comme condition du cours des événements ! »). C'est notre nature « affective volitionnelle » qui désarticule la réalité et qui interrompt le défilé de nos expériences. Les aspects et moments de valeur [entendant par là aussi bien ce qui nous incommode que ce qui nous satisfait] sont arrêtés au passage. L'attention que le désir et l'intérêt concentrent sur eux les abstrait, les isole de leur contexte. « Possédé, dit Bain, par l'unique idée du pouvoir moteur, l'esprit oublie la différence qui sépare un cheval d'une machine à vapeur ou d'une chute d'eau... Il a fallu pour en arriver là une forte concentration de l'esprit sur l'unique particularité de la force mécanique, et une certaine dose d'indifférence pour la forme des choses[1]. » Le besoin impérieux que nous ressentons de conserver ou de rétablir les éléments précieux, de nous débarrasser des éléments importuns, a vite fait de les arracher à l'interdépendance universelle. La prétention qui est la nôtre d'exercer sur ce qui

1. *Les sens et l'intelligence*, trad. franç. p. 390 (F. Alcan).

nous concerne et nous entoure une influence réelle, d'altérer les choses, de compter dans le monde, de n'être pas de vaines ombres sans pouvoir, introduit évidemment une coupure dans la continuité du conditionnement sans fin ; elle affranchit ce qui nous est à cœur des fameuses équations originelles : elle constitue, en dehors du grand système cher aux rationalistes, une existence autonome, finie, contingente, à tout ce qui pour nous a de la valeur, — c'est-à-dire en somme à tout ce qui entre dans le champ de notre attention : autant dire à notre expérience tout entière.

La thèse essentielle du pragmatisme, c'est que la faculté de connaître, — de constater, de lier, — n'entre en jeu que pour servir cette autre opération de fragmenter, d'*altérer*, d'agir. Si vous mettez en premier la connaissance, si vous tenez à constater et lier pour constater et lier, sans choix, sans dessein, sans fin, les pages précédentes ont essayé d'établir le bilan de ce que vous perdez : la volonté a disparu de votre univers et avec elle, bien entendu, les raisons d'agir ou valeurs. En bonne logique, le fatalisme et le matérialisme ont partie liée avec l'intellectualisme. Partez au contraire de l'activité : pour tout ce que vous regagnez, le sacrifice qui est réclamé de vous est celui d'un idéal arbitraire, invérifiable, de totalité achevée, définitive, sans accroissement possible ni risque d'aucune sorte : vous renoncez aux formules cosmiques éternelles. En rendant au changement, au devenir, au progrès, la réalité métaphysique dont ils étaient dépouillés depuis les temps de Parménide et de Platon, on ne peut évidemment pas garder l'autre monde, le τόπος νοητός, ni la fonction contemplative de l'esprit qui lui correspondait.

Ce qui a égaré les platoniciens, et nous avons vu que tous les philosophes, plus ou moins, platonisent, c'est une fausse conception de la signification de l'idéal. Il n'est pas douteux que la tâche de l'intelligence soit de dépasser les imparfaites réalisations de notre expérience en les comparant à des modèles. Là-dessus Platon lui assigne la mission de nous introduire dans un pays des fées, où toutes les relations de temps étant inconnues, la genèse et la corruption n'ont point de place, et où les médiocres ébauches de notre caverne trouvent leurs archétypes parfaits et incommensurables. Ces archétypes peuvent bien fournir au philosophe un moyen de s'évader de la vie : mais du moment où on les a conçus

comme intemporels, on leur a retiré toute relation à notre existence sublunaire. Pourquoi nous efforcerions-nous de réaliser ce qui est *déjà* le réel? Comment aucun effort exercé dans le temps, sous les conditions de relativité et de mutabilité que le temps comporte nécessairement, nous permettrait-il d'atteindre jamais aucune vraie ressemblance avec l'absolu et le définitif? Qu'on remarque la conséquence obligée : si le modèle est ainsi par nature hors d'atteinte, à une distance infinie, il est absurde de supposer que nous puissions en être tantôt plus près, tantôt plus loin : étant hors du processus de notre activité, comme il ne peut pas lui servir de terme, il ne saurait non plus servir de mesure à son progrès. Voilà le fond des critiques que répètent à l'envi les pragmatistes; mais ils remarquent que toutes ces difficultés disparaissent si, au lieu de situer hors du temps le modèle auquel notre intelligence compare le donné, on le place tout simplement dans l'avenir. La pensée devient alors la faculté d'anticiper l'avenir. Bien loin de déprécier notre expérience, de retirer à notre activité toute raison d'être, tout contrôle, et finalement de lui dénier l'existence même, l'idéal est réintégré à l'intérieur de l'expérience, il devient un principe immanent au processus et apte à le diriger. La faculté idéalisante n'est plus la contemplation d'une réalité éternelle qui rend nos labeurs insensés et inutiles; c'est la construction d'un futur qui pour passer à l'état de réalité a besoin de notre effort, mais qui apporte en échange à notre effort une orientation et un but.

Les résultats que nous atteignons à la faveur de la pensée — les vérités, — n'étaient donc point là de toute éternité. Les vérités se font dans le temps; elles viennent à l'existence peu à peu, consécutivement à une activité qui s'appelle l'activité expérimentale. Les mots par lesquels on désigne une découverte nous donnent l'idée d'un voile simplement levé, d'un écran écarté, ou encore d'un mouvement pivotant par lequel nous nous retournons face au vrai : toutes ces images sont trompeuses, incorrectes. Dans une découverte le résultat final fait corps avec les « manipulations » qui l'ont précédé et amené. Le pragmatisme se donne pour la seule théorie fidèle et complète de l'expérimentation : il décrit la série des démarches au bout desquelles se trouve une « loi de la nature ». A l'origine, une question, un problème, un embarras, une ambiguïté, font entrer en jeu la réflexion, qui anticipe une

expérience future plus satisfaisante. Cette expérience nouvelle est réalisée par une opération qui transforme le donné, qui altère les conditions initiales. Si le résultat de l'opération est bien conforme à ce que nous attendions, si la difficulté est écartée, si la satisfaction cherchée est obtenue, on dit que nous avons atteint une vérité. Cette description, qui convient à l' « invention » de la télégraphie sans fil, ne s'applique pas moins bien à la « découverte » du radium ou des ondes hertziennes. Mais la théorie habituelle de la connaissance néglige les deux premiers moments. Elle oublie que l'expérimentation est toujours une altération introduite dans les choses, qui ne les laisse pas ce qu'elles étaient auparavant. Et elle ne peut pas s'apercevoir par conséquent que cette altération a pour motif un certain mécontentement que nous éprouvions de l'ancien état des choses, et le désir que nous ressentions d'obtenir une expérience différente.

Mais n'est-il pas démenti par l'histoire de la science, et contraire à sa dignité, d'en faire un simple instrument que l'homme utilise pour améliorer son sort, pour se soumettre son milieu? Les quatre derniers siècles ne sont-ils pas caractérisés par l'épanouissement d'une science désintéressée, sur laquelle les techniques s'appuient, mais qui n'a par elle-même aucun souci pratique, étant uniquement préoccupée de connaître l'enchaînement des phénomènes?

Il faut bien comprendre dans quel esprit Bacon et ses contemporains ont chassé de la science moderne la recherche des causes finales. On se trompe fort, quand on croit qu'ils ont été guidés par un scrupule de désintéressement, et qu'ils ont voulu affranchir la connaissance de toute relation aux besoins et aux désirs de l'homme. Ce que la Renaissance a reproché à la téléologie aristotélicienne, ce ne sont pas des intentions impures, c'est la maladresse et la stérilité de la méthode employée. On nous renseigne sur les fins de la nature; mais ce sont des moyens que nous avons besoin qu'on nous procure. Il n'est pas habituel que nous ayons prise immédiatement sur les éléments de notre expérience que nous sommes désireux d'altérer. La tâche que nous confions à la connaissance, c'est de *faire choix* de tels autres éléments, précisément, qui soient capables d'élargir et d'affermir notre domination sur les choses. La fonction de connexion, de relation, telle qu'elle se présente, entre fragments et fragments, dans les processus de

notre connaissance réelle, n'est pas autre chose qu'une sélection de cette nature. Nous n'avons trouvé rien de mieux, pour altérer la nature à notre profit et à notre gré, que d'y multiplier et d'y étendre sans cesse les liaisons et les solidarités : voilà le sens du « natura non nisi parendo vincitur ». Quel contre-sens n'est-ce pas, dans ces conditions, de se représenter la science comme un impératif catégorique [un « ought to think so »] dont la validité, l'autorité, seraient indépendantes de toute considération des résultats désirables auxquels elle peut nous conduire!

Par quelle étrange coïncidence se ferait-il alors que la relation de cause à effet soit justement tout à fait la même que celle de moyen à fin? Il est vrai que c'est un lieu commun, bien souvent repris du Novum Organum, que d'opposer aux techniques immédiatement utilitaires d'autrefois la science moderne qui, nous dit-on, est désintéressée : et l'on ne manque pas de faire observer combien est profitable à la pratique elle-même ce changement d'attitude. Mais c'est précisément cette harmonie préétablie qui a mis les pragmatistes en défiance. Ils se sont étonnés de trouver dans la soi-disant science désintéressée, vouée à la satisfaction d'une pure curiosité spéculative, tout un arsenal de « conditions de production » : circonstance au moins singulière dans une science qui serait sans aucun rapport avec l'intention de changer quoi que ce soit à l'ordre des choses! Qu'on réfléchisse au critérium qui permet de reconnaître une loi authentique de la science, et de la distinguer d'une spéculation métaphysique, si intéressante que soit celle-ci. C'est que la loi scientifique est « vérifiable » : c'est-à-dire qu'il faut que la conception soit apte à se traduire expérimentalement, d'une manière directe ou indirecte, par une modification tangible dans les choses. Une connaissance, si elle est scientifique, a par sa nature même une valeur pratique, une portée technique puisqu'elle relie un fait à ses conditions d'existence. On s'explique alors pourquoi tant de merveilleux progrès ont été accomplis dans l'ordre pratique du jour où la science est devenue désintéressée. Les fondateurs de la science moderne ne l'ont nullement détachée de l'industrie au sens large du terme : « Scientia et potentia in unum concidunt » ; mais leur industrie a pris un chemin détourné. Sans doute Bacon non plus qu'Auguste Comte ne se sont pas adéquatement expliqué cette harmonie entre la science et l'art. Ils

paraissent trouver tout naturel que nos techniques bénéficient de connaissances purement théoriques et dégagées de toute visée utilitaire. Mais Dewey et Moore nous paraissent avoir fait bonne justice de ce paradoxe : quel rapport concevoir entre la réussite ou l'échec de nos desseins et la plus ou moins grande fidélité avec laquelle nous reproduisons une réalité éternelle? Quelle ressource, quel profit notre effort pour altérer les événements peut-il trouver dans une image correcte de l'ordre inaltérable des choses[1]?

Le principe du déterminisme est si loin d'être le principe de l'universelle interrelation qu'entre tous les détails de l'univers qui pourraient être rapprochés à un titre ou à un autre, d'une expérience donnée, il en met un à part : et celui-là même dont nous aurions besoin le jour où nous formerions le désir de prolonger, de ramener ou de faire disparaître l'expérience en question. La certitude et la nécessité du principe, c'est tout simplement la confiance inébranlable où nous sommes que notre action ne pourra jamais être tenue en échec d'une façon définitive, qu'il y aura toujours, entre le résultat que nous voudrons atteindre et nous, des intermédiaires sur lesquels nous pourrons agir et qui nous mèneront au but. L'extension des solidarités naturelles est, comme nous le disions, ce que nous avons trouvé de mieux pour faciliter « l'altération » de la nature : les solidarités sont relatives à l'altération, elles sont des outils que l'homme s'est procurés dans son effort pour modifier le monde et le plier à ses fins. On se représente d'ordinaire les choses de la façon inverse. Ce serait la relation de cause à effet qui serait donnée la première, d'une manière tout à fait indépendante. Quand, par la suite, nos techniques se trouveraient faire coïncider, avec un effet naturel, l'objet d'un de nos désirs, elles n'auraient qu'à puiser ses conditions de production dans le vaste répertoire de lois accumulées. Mais encore une fois, on peut d'autant moins admettre cet heureux hasard, que, pour le rendre possible et le régulariser, la science moderne a dû consentir les plus grands sacrifices en ce qui concerne l'intelligibilité pure. Les anciens avaient l'ambition de rendre les choses satisfaisantes pour la pensée, en leur trouvant par exemple une raison d'être esthétique ou morale. On sait comment Newton, lui, aban-

1. Cf. Dewey, *Reality as practical*, et Moore (A. W.) : *Existence, meaning and reality*.

donne la satisfaction de l'intelligibilité aux métaphysiciens et aux fabricants d'hypothèses, pour s'en tenir à l'expression mathématique des faits, qui en permettra la prévision.

Beaucoup de personnes s'imaginent que la science n'a commencé à favoriser des vues de ce genre que tout récemment, avec Mach ou Poincaré. Mais nul n'a formulé avec autant de netteté que Cl. Bernard la relation essentielle de nos sciences à l'action. « L'expérience nous apprend bientôt que nous ne pouvons pas aller au delà du comment, c'est-à-dire de la cause prochaine ou des conditions d'existence des phénomènes. Lorsque, par une analyse successive, nous avons trouvé la cause prochaine d'un phénomène en déterminant les conditions et les circonstances simples dans lesquelles il se manifeste, nous avons atteint le but scientifique que nous ne pouvons dépasser. Nous savons *comment on peut faire* de l'eau. Quand nous savons que le contact physique et chimique du sang est nécessaire pour produire les phénomènes intellectuels, cela nous indique les conditions, mais ne peut rien nous apprendre sur la nature première de l'intelligence... Tout changement dans la matière suppose l'intervention d'une relation nouvelle, c'est-à-dire d'une condition ou d'une influence extérieure. Or le rôle du savant est de chercher à définir et à déterminer pour chaque phénomène les conditions matérielles qui produisent sa manifestation. Ces conditions étant connues, l'expérimentateur devient maître du phénomène... Par une merveilleuse compensation, à mesure que la science rabaisse notre orgueil, elle augmente notre puissance. L'instrument qui agit est inconnu au savant, mais il peut s'en servir. Cela est vrai dans toutes les sciences expérimentales, où nous ne pouvons atteindre que des vérités *relatives et partielles*, et connaître les phénomènes seulement dans leurs *conditions d'existence*. Mais cette connaissance nous suffit pour étendre notre puissance sur la nature. Nous pouvons *produire ou empêcher* l'apparition des phénomènes, quoique nous en ignorions l'essence, par cela seul que nous pouvons régler leurs conditions physico-chimiques... Si nous ne pouvons savoir pourquoi l'opium et ses alcaloïdes font dormir, nous pourrons connaître le mécanisme de ce sommeil, et savoir *comment* l'opium et ses alcaloïdes font dormir : car le sommeil n'a lieu que parce que la substance active va se mettre en contact avec certains éléments organiques qu'elle modifie. La con-

naissance de ces modifications nous donnera le *moyen* de produire le sommeil ou de l'empêcher et nous pourrons agir sur le phénomène et le régler à notre gré[1]. »

La précision de ces textes est incomparable; mais c'est l'idée commune de tous les maîtres de la méthode expérimentale, quand ils ne dogmatisent pas hors de leur compétence, que la connaissance scientifique n'atteint pas le pourquoi des choses, c'est-à-dire, comme Cl. Bernard l'explique ici, qu'elle ne situe jamais les phénomènes au sein du tout, qu'elle ne les solidarise jamais avec l'univers. Ce qu'elle fait, c'est même précisément le contraire; elle détache des relations partielles, des causes prochaines, des dépendances fragmentaires. La science est donc bien toute relative à une altération éventuelle de la réalité par notre action. La loi de la conservation de l'énergie n'est elle-même que la plus vaste de ces solidarités instrumentales. Il serait absurde qu'elle aboutît à la négation de la puissance humaine, dont elle est une œuvre, et de l'altérabilité de l'univers, sur lequel elle est justement destinée à nous donner prise!

On ne voit guère alors ce qui peut faire réputer si paradoxale la fameuse doctrine pragmatiste de la fabrication humaine de la vérité. « On a dit que les lois ne sont que des définitions et des recettes, écrit M. Belot[2]. Mais si des définitions et surtout des recettes sont possibles, c'est à condition qu'il y ait des lois, de sorte qu'il n'y a pas de preuve sinon plus rigoureuse, du moins plus frappante de l'existence de lois fixes ou de la vérité relative de leur énoncé que la réussite pratique de leurs applications. Ces sciences sont utiles parce qu'elles sont vraies, et elles sont vraies indépendamment des succès de la technique. » Aucun pragmatiste, on le sait, n'a l'idée de nier qu'il y ait dans le monde un élément résistant. Ils savent aussi bien que personne qu'avant de se prêter à nos entreprises, l'expérience commence par exiger le remaniement incessant et laborieux de nos plans d'action. Mais imaginer, parce que nous nous heurtons à quelque chose, que ce que nous trouverons, faits et lois, soit déjà là d'avance tout prêt à nous attendre, ce serait supposer toutes tracées avant que nous ayons paru, au pointillé pourrait-on dire, les fragmentations et les dis-

1. Cf. l'*Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, p. 135-142.
2. *Études de morale positive*, p. 130.

jonctions qu'opéreront dans la réalité nos désirs et nos efforts. C'est faire préexister, dans un monde étranger par hypothèse à toute affectivité, les éléments de valeur qui correspondent à nos besoins, satisfont nos inclinations ou soulèvent nos dégoûts. Peut-on entretenir sérieusement l'idée que l'identification, dont Ruskin était si choqué[1], entre une bouillotte et l'aigle des Alpes, subsiste καθ' αὐτό, indépendamment de toute intention de changer de place notre corps ou les corps qui nous intéressent? Une telle prétention est-elle plus soutenable que celle d'affranchir le monde matériel de toute relation à une perception possible? Le sens commun qui s'est mis du côté de Berkeley aussitôt qu'on lui eut fait nettement saisir la question, en fera vraisemblablement de même en ce qui concerne le pragmatisme. Vouloir que la vérité soit donnée tout entière avant l'action[2], c'est en revenir exactement à la conception platonicienne du lit en soi[3], existant dans les idées éternelles comme le modèle et l'archétype dont tous nos lits réels ne sont que d'imparfaites imitations! Faudra-t-il dire aussi que parce que nos efforts, que guidaient des intérêts économiques, ont réussi à percer l'isthme de Suez et le Saint-Gothard, le succès futur de notre expérience, canal et tunnel, était déjà dessiné dans la nature des choses? N'est-ce pas justement une absurdité analogue que M. Belot a si vigoureusement relevée dans le sociologisme, quand celui-ci nous impose de constater docilement, — en nous gardant bien de l'altérer par des préférences, des croyances, ou des desseins de notre cru, — une nature sociale, qui n'est en dernière analyse que la stratification de nos propres volontés? On saisit sans peine, du reste, la raison qui a fait exagérer par M. Belot l'opposition entre la nature physique et la nature sociale. Il veut établir que la morale ne saurait être assimilée aux techniques ordinaires du médecin et de l'ingénieur, il insiste donc sur ce fait qu'il manque, ici, en morale, un élément de résistance qui justifie, dans les autres cas, l'attitude de docilité. Mais il lui appartenait, semble-t-il, d'opposer à M. Lévy-Brühl une réponse bien plus décisive et plus complète, en faisant ressortir que, dans les sciences mêmes sur lesquelles s'appuie l'analogie exploitée par l'auteur de

1. Cf. Chevrillon, *la Pensée de Ruskin*, p. 126.
2. Belot, *ibid.*
3. *République*, p. 596.

la Morale et la Science des mœurs, le rapport de la théorie à la pratique est interprété à contre-sens. On aurait pu s'attendre à ce que M. Belot, qui avait délimité avec un jugement si sûr la part du « donné » dans la pratique, du « tout fait », du « trouvé là », avec quoi l'action doit compter [1], sût marquer ensuite parallèlement ce qu'il y a de « voulu » dans la connaissance théorique, et la relation de la science à nos fins. Il le pouvait d'autant mieux qu'il s'est parfaitement rendu compte du caractère nécessairement fragmentaire de notre science. « Une science, surtout quand elle veut fonder une technique, dit-il à propos de l'économie politique, ne peut faire autrement que de distinguer les différents facteurs d'un phénomène, et si dans cette analyse elle s'aide de l'hypothèse, sauf à vérifier ensuite, elle ne fait rien encore que les sciences les plus rigoureuses ne fassent constamment... Je ne vois pas comment une technique pourrait utiliser une science qui conserverait un caractère purement synthétique et essentiellement historique [2]. » Dans son édition classique de la *Logique de Stuart Mill*, il concède à M. Bergson « l'impuissance de notre science à embrasser l'infini impliqué dans toute détermination réelle d'un événement concret. En réalité, les prédictions de notre science ont toujours, ou presque toujours, un caractère hypothétique, non catégorique [3] ». Sans ce « presque toujours » qu'on ne s'explique pas bien, il avouait que la science humaine, bien loin de nécessiter toutes choses, est au contraire relative à l'altération des phénomènes. Il en acceptait la conception instrumentale. Il lui eût été difficile alors d'éliminer, même des sciences de la nature physique, une certaine dépendance par rapport à nos desseins et à nos valeurs. C'eût été pour lui le moyen d'opérer enfin, entre la Science et la Morale, ce rapprochement équitable qui est le vœu unanime et certainement légitime de tous les esprits modernes, et qui a cependant toujours jusqu'ici misérablement échoué, parce qu'on veut bien prendre l' « attitude scientifique » vis-à-vis des normes, des impératifs, des idéals, mais qu'on refuse d'orienter réciproquement la vérité vers les valeurs.

(*A suivre.*) HENRI ROBET.

1. *République*, p. 104-112.
2. *Ibid.*, p. 106, note.
3. P. 9, en note.

VERS UNE NOUVELLE CONCEPTION DU TEMPS ?

A quel point sont inextricablement impliqués l'un dans l'autre les concepts d'espace et de temps dont un célèbre mathématicien actuel observe « qu'ils vont s'entrelaçant toujours davantage »[1], c'est ce que nous montre l'analyse des notions de « l'à présent » et de « l'ici ». Intersection en quelque sorte de l'espace et de la durée, « l'à présent » n'est pas seulement un indivisible de durée; il s'interprète comme une simultanéité d'événements intéressant l'ensemble des coexistences spatiales. Et « l'ici » suffit à contenir toute la durée, en même temps qu'il exclut toute représentation motrice d'un déplacement vers ailleurs. Ainsi l'espace qui, suivant l'expression de Hegel[2], est « le temps nié » et le temps, qui est « l'espace supprimé », admettent cependant en un de leurs points, pourrait-on dire, leur contraire ou mieux leur négation, avec l' « ici » et l' « à présent ».

L'espace se définit et se représente à notre pensée par des mouvements possibles. Le mouvement, impliquant la succession, serait comme un moyen terme entre les concepts de temps et d'espace. Le changement par contre peut être conçu comme exempt de toute détermination spatiale autre que l' « ici », et se développant dans la durée seule. Mais le mouvement est perçu comme changement. Réciproquement nous ne percevons nos changements qu'en les rapportant à une certaine uniformité de mouvement qui est pour nous figurative de la durée. C'est la pulsation du pendule vital. C'est, plus métaphysiquement, « le mouvement idéal de l'instant qui se détruit lui-même », suivant la belle formule de Hegel[3]. Idée dont nous trouvons une expression moins abstraite chez ces psychophysiciens de l'école de Würzbourg qui remplacent

1. V. Volterra, Les applications du calcul aux phénomènes d'hérédité, *Revue du Mois*, 12 mai 1912.
2. Hegel, *Philosophie de la Nature*, trad. Véra, I, p. 208-34.
3. Hegel, *Cours d'Esthétique*, trad. Bénard, IV, p. 43-54.

l'atomisme psychologique par une sorte d'énergétique en vertu de laquelle les représentations ou changements perçus sont plutôt des temps d'arrêt dans le courant à tension élevée de la vie mentale.

La doctrine de Schopenhauer peut être prise pour type des philosophies dans lesquelles prédominent les considérations d'ordre spatial, géométrique, et qui sont par là même déterministes. Le sentiment du caractère éphémère de l'existence personnelle, et de la subordination de l'individualité aux forces de l'Inconscient, fait le fond de ce pessimisme. Cette philosophie sent le temps sous forme de présent; elle exorcise l'angoisse de l'éphémère en frappant d'irréalité le monde du devenir. Seul le présent existe, se régénérant sans cesse à la façon de l'arc-en-ciel qui s'élève des poussières d'eau d'une chute [1]. Les stoïciens disaient : Ce qui est mort ne tombe pas hors de l'univers. Schopenhauer, pour qui un éternel présent est le lot de notre volonté, emprunte à Gœthe, afin de symboliser l'indestructibilité de l'être spirituel, la belle image du soleil qui ne paraît se coucher et se lever que pour nos yeux terrestres. Ce n'est pas la représentation historique, temporelle des choses qui nous donnera la pleine intime essence de la réalité absolue. La longueur ou la brièveté du temps sont sans action réelle sur les choses. La durée n'ajoute rien à une perfection quelconque, bonheur ou grandeur morale. L'homme capable de pressentir l'invisible à travers le visible se cherche dans le passé des pareils, se donne pour contemporains, au mépris de la loi du temps, les grandes âmes de tous les siècles dont il forme sa société idéale. Il appartient notamment à l'art, mécanisme d'illusion, de vaincre par une illusion de sens opposé, l'illusion de la durée; le délire poétique qui rompt toutes barrières doit être glorifié de ce qu'il arrête la roue du temps pour nous ouvrir une perspective sur l'éternité [2].

Cette conception sur le temps ne s'oppose pas seulement à l'historicisme de Hegel [3], mais plus généralement à tout optimisme de l'évolution et du progrès pour lequel les âges passés ne seraient que des étapes dépassées ayant leur raison d'être dans l'état de choses le plus récemment atteint. Limite extrême de cette ten-

1. Schopenhauer's *Sämmtliche Werke* (Grisebach), I, p. 363 et suiv.
2. H. Keyserling, *Schopenhauer als Verbilder*, Leipzig, 1910.
3. Cf. Ribot, *La Philosophie de Schopenhauer*, F. Alcan, p. 41 et suiv.

dance d'esprit, où elle se supprime dans son contraire. W. Morris conçoit dans le futur une civilisation humaine ayant à ce point atteint son équilibre définitif que les vicissitudes de l'histoire y deviendraient, pour les hommes, choses sans intérêt et dont on s'étonne qu'elles aient pu être jugées dignes d'être étudiées. L'opposition des théories adverses nous met précisément ici en présence d'une des antinomies inhérentes au concept du temps et à quelques notions voisines. Chaque époque vaut-elle pour elle-même, épisodiquement, fait qui se vérifie du moins en ce qui concerne le développement artistique, puisqu'en cette matière les divers idéaux qui se sont succédé se valent et ne s'abrogent que transitoirement, et qu'il n'est point de rangs à proprement parler? Ou bien le devenir tire-t-il sa signification d'une finalité en voie de réalisation, d'une dialectique de l'Idée, les phases intermédiaires de ce devenir, nécessaires peut-être, prenant du même coup un caractère de provisoire et d'inachevé? Aucune de ces deux thèses inconciliables, aucun des deux termes de l'alternative ne semble pouvoir être rejeté. Leur vérité simultanée et contraire procède évidemment d'un mélange d'éternité et de provisoire caduc inhérent aux choses humaines.

Cette antinomie n'est pas la seule à laquelle nous nous heurtions en essayant de nous former une idée du devenir; tout au moins se montre-t-elle sous plusieurs formes, et sous des formes plus abstraites que celle que nous venons d'envisager. Suivant l'antique parole « qu'il n'est point science de ce qui passe », l'esprit humain poursuit sans pouvoir s'en empêcher, et par cela seul qu'il se fait centre, la réduction du mouvant au stable, au spatial, du concret à l'abstrait. Les antinomies dont nous parlons accusent l'irréductibilité de ces deux termes et y prennent leur source. De cet ordre sont les sophismes antiques contre la possibilité du mouvement. Dans ces arguments, ce qui apparaît inconciliable avec la successivité du mouvement, c'est l'espace idéal mathématique, dont l'abstraction n'a pu élaborer la conception sans creuser un hiatus infranchissable entre l'espace et le temps. L'espace réel, ce que Delbœuf appelle l'espace physique[1], n'est que représentation

1. Delbœuf, *L'Ancienne et la Nouvelle Géométrie* (Mégamicros ou les effets sensibles d'une réduction proportionnelle des dimensions de l'univers) (*Revue philosoph.*, 1883, II, p. 449 et suiv.).

de mouvements possibles. Pour ce qui est de la notion de changement, plus indépendante des déterminations spatiales, les impossibilités ne surgissent plus ici du fait des abstractions réalisées de la géométrie, mais bien d'un substantialisme logique et peut-être de la superstition d'un accord verbal de la pensée avec elle-même. A cette catégorie de paradoxes logiques appartient l'argument que L. M. Billia[1] appelle le « casse-tête » (*rompi-capo*) du Parménide; ce sophisme d'après lequel, ne devenant plus vieux que par rapport à soi-même, il est inévitable que celui qui devient plus vieux devienne par là même plus jeune. Cela fait penser au raisonnement des partisans des Modernes, Bacon et Pascal, sur les Modernes qui sont plus véritablement les Anciens, tandis que les Anciens sont proprement l'enfance de l'humanité. Mais la contradiction du Parménide dépasse la portée d'une simple subtilité verbale. Elle fait ressortir la relativité essentielle du changement, le caractère illusoire d'un point fixe par rapport auquel ce changement se définirait, point fixe qui dans le cas particulier serait l'individu, ni jeune ni vieux, le sujet identique à lui-même auquel ces déterminations changeantes s'ajouteraient tour à tour. Mais cette identité n'est évidemment qu'un idéal, un *vouloir*, et il ne peut être question que d'une comparaison s'établissant entre des changements plus ou moins lents ou rapides.

L'idée moderne d'évolution se heurte aux mêmes difficultés. Les espèces évoluent, c'est un fait. Il n'empêche que la possibilité et le comment de certaines mutations apparaissant chez l'individu et ne restant pas limitées à l'individu, ne pouvant pas d'autre part y avoir été préformées[2], restent un problème presque insoluble. L'évolution serait-elle seulement, comme l'admet Secrétan, « une manière de se représenter comment les choses se passent pour amener des formes nouvelles dans le champ de l'expérience »? Ceci conduirait à considérer le temps lui-même « comme un artifice pour notre commodité », ce qu'il est bien moins que l'espace, car, n'existât-il « que dans le cerveau des êtres conscients, la régularité de sa marche et son indépendance à

1. Rompi-capi del Parmenide e la tragedia del pensiero, L. M. Billia (*Riv. di Filosofia*, nov., déc. 1911, p. 706).
2. V. Yves Delage et M. Goldsmith, *Les théories de l'Évolution*. Paris, 1909.

l'égard de la volonté lui donnent pleinement droit à l'objectivité[1] ».

Il y a lieu de rappeler, à propos des difficultés susdites, le rôle attribué par Lotze au langage, dans la connaissance. L'acte de « la dénomination » objective le subjectif, fait participer le réel « de la fluidité de la relation qu'établit le verbe entre le substantif et le prédicat ». Mais, à prendre les choses d'un certain côté, cela se traduit par une « falsification du réel », selon l'expression de H. Vaihinger[2], pour qui « les fictions sont la pierre d'angle de la connaissance ». L'esprit humain fait intervenir dans les divers domaines de ses activités des conventions fictives, sciemment contradictoires, d'une valeur toute relative, dont le criterium, à la différence des hypothèses, serait non dans une vérification par l'expérience, mais dans les services qu'elles rendent. Suivant cet auteur, la pensée dénature le réel en le dédoublant en sujet et prédicat, en substantif et verbe, en chose et propriété, en cause et effet. Plus exactement, pourrait-on dire, elle le dénature lorsqu'elle est tentée de prendre au pied de la lettre et dans leur rigueur absolue des conceptions d'un usage essentiellement relatif. La contradiction intervient alors pour en faire ressortir la non-objectivité, et c'est ainsi qu'elle peut se trouver signe de la réalité, comme l'entend Hegel. Tel est précisément le rôle correctif et critique des arguments sceptiques et sophistiques.

Or, s'il est des notions d'un caractère précisément grammatical et dont l'élaboration est liée au développement du langage, ce sont surtout les notions ayant trait au changement, au devenir, à la durée, notions plutôt à l'aide desquelles l'esprit essaie de se définir le moins imparfaitement possible le devenir et la durée[3]. Le futur notamment, comme l'a montré Michel Bréal[4], est un mode de l'affirmation avant de devenir un temps. Et cette même notion de futur nous est un exemple de ces réalisations d'abstractions dues au langage et qui encombrent les avenues de la pensée spéculative. Les idées de destin, et de nécessité *a priori* des actes futurs, ne tirent-elles pas inconsciemment leur principale force d'une forme

1. Schopenhauer.
2. H. Vaihinger, *Die Philosophie des Als ob*, Berlin, 1911.
3. « L'idée abstraite de temps a été acquise avec lenteur, mais cette acquisition une fois faite est maintenant devenue familière grâce au langage. » (M. Bréal, art. du *Bulletin de l'Inst. Psychol.*, 1901.)
4. M. Bréal, Les commencements du verbe, *Rev. de Paris*, 1899, VI, p. 810 et suiv.

grammaticale qui fait des événements à venir une chose déjà réelle, qui nous permet de nous exprimer au sujet d'une chose à venir dont nous ne savons pas actuellement quelle elle sera, comme si elle n'était indéterminée qu'au regard de notre connaissance? Mieux vaut encore, comme le fait Platon, et à sa suite Schopenhauer, déclarer l'irréalité ou l'idéalité du devenir, de ce qui passe, que d'attribuer de par le fait de l'énonciation verbale une réalité effective à ce qui, par définition, se meut entre les deux termes de cette alternative : n'être plus ou n'être pas encore.

Lutter contre le devenir est tout l'effort de l'homme dans tous les domaines. Autant il aspire à la durée pour lui-même, autant il veut se donner pour objet de connaissance ce qui ne passe point. Il veut l'identité pour soi et aussi pour l'objet de sa connaissance. Le travail de ses opérations perceptives vise à tirer le simultané du successif, le stable du passager, le périodique du changeant; et peu s'en faut que, du fait de cette transmutation, il ne soit tenté de considérer le temps comme étant seulement la projection dans les choses de la successivité inhérente au mode d'expérience d'une conscience unilinéaire. Par de graduels efforts de synthèse, il distend le présent, cette limite toute idéale entre le passé et le futur : c'est qu'il veut faire du présent une réalité. Effectivement ce mot, le présent, s'interprète comme un moment d'amplitude plus ou moins étendue[1]. Il y a comme une infinité de « présents » concentriques de la seconde présente à l'époque présente; et, à la limite, l'être absolu, modèle de la connaissance parfaite, verrait l'ensemble de la durée sous la forme d'un éternel présent. De ce point de vue, apparemment le plus vrai, le futur et le passé ne sont rien. Mais que la pensée, au lieu de les intégrer dans l'actuel, en vienne à considérer à part ce futur et ce passé, elle les investit d'une sorte d'existence fantômale qui en dénature la notion toute relative, en effaçant l'opposition essentielle entre ce qui est et ce qui fut ou n'est pas encore.

Cette règle posée par Frédéric Rauh : « Dissoudre les pseudo-principes premiers pour ne rechercher les vrais principes premiers

1. Fouillée qualifie l'espace « de forme d'expérience synthétique qui fige dans l'instant présent le passé et le futur ».

« Le passé et l'avenir en tant qu'ils existent dans la nature, c'est l'espace. » Hegel, *Philosophie de la Nature*, trad. Véra, I, p. 224 (F. Alcan).

qu'aux extrêmes limites de l'imagination intellectuelle où ils sont indéterminés et féconds[1] », ne saurait trouver meilleure application que dans l'examen de la nature du temps ou du devenir, ce qui est tout un. La pensée systématique hypostasie les éléments que l'abstraction a séparés. Puis, cédant à une exigence de représentation imaginative, elle confond de nouveau ce qu'elle a séparé, par le recours à la métaphore. Il faudrait retrouver, par delà les éléments surajoutés, comme une première expérience, tout idéale d'ailleurs, qui pût être admise comme le point de départ et la justification objective de telle approximation de l'expérience qu'est une notion première.

Que l'on fasse du temps, comme cela arrive communément, une grandeur, même au sens qualitatif, on le spatialise, on n'a plus affaire qu'à une abstraction de l'esprit que Condillac montre assez analogue au nombre. L'imagination intervenant, on se représente du même coup la durée comme le lieu du changement. Mieux vaut ne pas la dissocier du devenir[2]. Résoudre le devenir en durée et en changement conduit à faire de l'une une sorte de récipient, de l'autre une série d'états qui sont aussi peu le changement qu'une série de positions successives d'un mobile serait le mouvement. Le temps n'est pas plus l'intervalle qui sépare deux changements que l'espace n'est le vide que laissent entre eux deux objets ou deux atomes[3].

Kant représente l'étape intermédiaire entre l'immobilisme de la théorie des idées et les philosophies actuelles du devenir et de l'expérience. Pour lui l'idéalité du temps n'implique pas, comme pour Schopenhauer, l'irréalité du phénomène[4]. Position difficile à tenir, comme le prouve l'attitude de ce dernier philosophe se prétendant kantien plus conséquent parce qu'il retourne au Platomisme et, par delà le Platonisme, aux doctrines Orientales de l'universelle illusion. Les Idées ou noumènes, prenant chez Kant le caractère et remplissant la fonction d'un idéal, c'est la science

1. F. Rauh, Sur le Libre arbitre, *Rev. de Métaph. et de Morale*, 1904.

2. « On ne peut pas dire que tout se produit et tout passe dans le temps : car c'est le temps lui-même qui constitue ce devenir qui fait apparaître et disparaître toute chose, et amène ce mouvement d'absorption dans les êtres. » (Hegel, *Ph. de la Nat.*, trad. Véra, I, 219.)

3. Pour Delbœuf, au contraire, « le temps commence où l'esprit cesse, et cesse où l'esprit commence, comme l'espace est une absence de matière ».

4. Kant, *Prolégomènes à toute Métaphysique future*, trad. Tissot, p. 67 (F. Alcan).

de l'Absolu posée non comme une fin, mais simplement comme un modèle dont la science désormais possible des faits et des changements, réalise quelque approximation en instaurant elle aussi des genres, ou tout au moins des lois, des retours réguliers des phénomènes, c'est, comme l'a exprimé Vailati, la raison cessant d'être érigée en une faculté ayant sa fin en elle-même pour être rétablie dans son véritable rôle qui est d'être un moyen pour la connaissance et pour l'expérience. La liberté est placée hors du temps. Pour un philosophe qui traite des divers principes et intuitions *à priori* de l'esprit comme constituant la charpente de la science, c'est mettre le fait moral et la liberté en dehors de la prévision, l'affranchir de cette liaison de l'avenir au passé qui astreint les phénomènes à des retours réguliers. Pour Schopenhauer et Nietzsche qui ne privilégient pas à cet égard le fait moral, il n'est précisément au monde que des retours. Ce qui apparaît comme nouveau n'est point autre que ce qui a précédemment existé. Le « tout passe et tout revient » de la Sagesse indoue réduit pour eux le devenir à un éternel présent. Mais peut-être ces soi-disant fidèles continuateurs de Kant nous font-ils apercevoir du même coup que, autant ils nient eux-mêmes la réalité du temps, autant (objecteront certains) Kant en laisse lui-même échapper la vraie nature, lorsqu'il pose comme intemporel ce qui est contingent par nature et réduit la succession à la causalité qui fait préexister le futur dans le passé. Et d'autre part précisément Kant ne sépare-t-il pas la causalité de la succession lorsqu'il parle de causes pouvant produire leur effet instantanément?

Sur le point que nous venons d'indiquer, le Kantisme trouve son dérivé et son correctif prétendu tout au moins dans le contingentisme et plus récemment dans une nouvelle philosophie du devenir. La tendance, peut-être anthropomorphique d'ailleurs, est forte, qui conduit à installer au cœur de l'univers ce qui nous est le plus intérieur, le vouloir, et avec le vouloir l'indétermination des faits futurs. Préoccupé surtout d'analyser les données *à priori* de la science, Kant n'a traité le temps que comme une 4e dimension, comme un élément de détermination des phénomènes au même titre que les déterminations d'ordre spatial. Et la régression explicative de l'effet à la cause qui est l'office de la science, ainsi que la préexistence admise de l'effet dans la cause, étaient de nature à

lui faire envisager le temps au rebours de son déroulement propre et sous l'aspect de passé révolu. Lorsqu'il situe la liberté en dehors du temps, il exprime par là qu'elle porte sur l'ensemble des actes successifs sans qu'on puisse pourtant en localiser la manifestation en aucun moment déterminable de la durée; elle est coefficient de la conduite tout entière; moins en dehors du temps, à proprement parler, qu'elle n'est en dehors de l'instant particulier qu'elle déborde. Le devenir et la direction totale des actes successifs du sujet personnel, c'est elle. Par là Kant ouvrait certainement la voie à ceux qui identifient avec la volonté créatrice, avec la contingence de la conduite libre, le contenu de la durée, le mouvement ininterrompu du devenir.

Cependant, s'il est indéniable que le futur possède en tant que futur une certaine indétermination[1], il ne l'est pas moins que ce qui est et sera procède de ce qui a été. Le futur est sans doute ce qui n'est pas encore, mais au même titre que le passé est ce qui n'existe plus. Mais en tant qu'il y a quelque chose du passé qui demeure, il y a aussi quelque chose du futur qui est en préparation, et cela fait du présent. Et nous voilà donc ramenés à la conception schopenhauérienne d'une génération incessante du présent.

Il reste néanmoins que la durée est caractérisée d'une façon plus positive par l'avènement d'instants prochains et la possibilité du nouveau, que par la fuite du passé ou bien son caractère de chose révolue ou indestructible. Le roman de Wells, la *Machine à explorer le temps*, est un voyage dans le futur. Nous concevons le passé en remontant fictivement par la mémoire le cours naturel du temps, au lieu que nous en suivons réellement le cours lorsque nous pensons le temps sous forme de devenir ou d'avenir. Il y a toutefois ici une distinction à faire, exemple des répercussions du langage

1. « Les lois naturelles, fort différentes en elles-mêmes de l'idéal que nous nous en formons, et de ce que notre science en réalise, ne peuvent déterminer le détail infini, ou fortuit des événements; elles nous gouvernent à la façon des lois statistiques qui édictent un total. Ainsi ce peu de chose qu'est la liberté, entendue au sens de modifiabilité de la destinée et de modifiabilité plus large encore de nos destinées successives, parviendrait à se faufiler dans l'engrenage de la nécessité universelle. Comprenons les réactions volitives et les destinées comme un infiniment petit du monde physique dépendant d'autres infiniment petits, comme le règne de l'instable enclavé dans de l'irrévocable »

« Les lois ne régissent que ce qui fait nombre. Le monde des individus (et aussi des faits individuels) est le monde du hasard, de la chance, de l'inégalité. » J. Pérès, *L'Individualité et la Destinée*. Paris, F. Alcan, 1911, p. 13.

en cette question. Relativement à la façon dont le temps affecte les choses en dehors de nous, elles nous paraissent à tout moment entrer dans le passé. Ce qui devient est aussitôt transformé en « devenu », suivant l'expression de Delbœuf. Tout ne fait que passer. C'est là la figure changeante du monde visible. Pour ce qui est de nous-mêmes, au contraire, de par cette prédominance des facultés pratiques qui est l'état normal, le passé est ce que nous laissons derrière nous; quant au futur, il est représenté par ce que nous nous apprêtons à faire ou à saisir; il est devant nous, il accapare notre attention. En un mot, nous pensons plus ordinairement la durée sous forme de futur, l'idée de passé n'intervenant que pour faire contraste.

Cette distinction montre incidemment une fois de plus combien toute métaphore en cette matière, et cela peut être dit notamment aussi de celle qui assimile le temps au cours d'un fleuve, n'a qu'une valeur très réduite. Il semble certainement naturel de concevoir les instants successifs dont se compose le temps, si l'on peut ainsi parler, comme une marche en avant, comme une causation ininterrompue s'exerçant suivant l'ordre naturel d'antériorité de la cause par rapport à l'effet. Mais il est tout aussi légitime de nous représenter l'actuel émergeant du futur et refoulant vers le passé ce qui l'a précédé, à la façon de ces nouvelles générations qui, suivant le mot de Bossuet, poussent vers le néant la génération présente qu'elles se préparent à remplacer. Dans un ordre d'idées analogue, Tarde estime que « l'action de l'avenir qui n'est pas encore ne lui paraît ni plus ni moins concevable que l'action du passé qui n'est plus. Pourquoi dire que le passé va vers l'avenir? Pourquoi ne pas dire que l'avenir vient vers le passé? Ce monde serait-il comme un livre que nous ne pouvons lire que dans un sens[1]? » Mais ici la question de cette figuration symbolique contradictoire du temps doit faire place à l'examen du mode de causation qui lui est inhérent.

On n'a pas assez remarqué la liaison (bien plus étroite qu'entre l'idée de temps et l'idée de cause) qui existe entre l'idée de temps et l'idée de fin. Laissons la figuration d'une durée se scindant en passé et futur pour la conception plus concrète d'un monde du

1. Tarde, L'Action des faits futurs, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1901.

changement, monde des contraires, monde de la génération (γένεσις) et des dépérissements (φθόρα). N'est-il pas vrai que l'idée de fin, la fin étant non seulement un avènement, un sommet atteint ou à atteindre, mais aussi une terminaison, s'harmonise à ce double aspect du devenir, de la figure changeante du monde visible. Et cette liaison se décèle incidemment dans la critique que Nietzche[1], non moins partisan que Schopenhauer de l'irréalité du temps, dirige contre la notion de fin dernière.

Nous avons parlé plus haut de ces premières expériences qui sont à l'origine des notions premières. Tel serait, pour ce qui est de la notion d'extériorité et d'espace, le fait matériel de la résistance. Selon une curieuse théorie de Delbœuf[2] qui fait précisément intervenir la même donnée, le temps correspondrait « à ce que rien ne se fait sans peine » et sans effort. Toute transformation d' « une force de tension en force vive » rencontre un obstacle à vaincre, « brise des résistances ». Aussi la cause ne passe pas tout entière dans son effet, sans déperdition, car autrement l'effet pourrait reproduire à son tour la cause. Observons à ce sujet que, la déperdition dont il s'agit, les études qui l'ont mise en lumière en premier lieu ont porté sur les machines de « l'art humain », subordonnées par conséquent à une fin pratique, elles ont porté en particulier sur les machines transformatrices de la chaleur en mouvement. Cette constatation a ensuite été généralisée pour les faits de la nature, mais évidemment pour les faits de la nature considérés sous celle de leur face qui nous concerne, dans celles de leurs transformations qui se relient à des fins intéressant notre conservation, les phénomènes naturels étant assimilés à l'action de machines au service de l'homme (ou même hostiles), suivant l'idée initiale trop oubliée de la conception mécaniste. Ce sont donc surtout (on peut l'admettre), parmi les effets, ceux que nous nous représentons comme des fins et qui, plus généralement, donnent lieu à des jugements de valeur, — qui impliquent l'idée d'une résistance à vaincre demandant du temps. Ainsi la forme du temps se lie sans doute à la forme de la causalité, mais à la condition d'englober l'idée de causalité efficiente dans celle plus concrète de

1. Peter Gast, Vorbemerkung des Herausgebers (Fr. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Leipzig, 1894).
2. Delbœuf, Le sommeil et les rêves, *Revue philosophique*, 1880, I, p. 140 et suiv.

cause finale, où la cause efficiente devient moyen. La durée est faite de ces deux éléments, succession nécessaire et irréversibilité. La nécessité de la succession repose sur la causalité toute seule, l'irréversibilité implique l'idée d'une fin qui ne peut être réalisée que par une transformation dispendieuse.

Ainsi le temps est la condition de ce qui, non seulement n'a pas sa cause en soi-même, mais encore n'a pas sa fin en soi, mais en autre chose, et nous impose, pour pouvoir être pensé, une régression de cause en cause, et aussi une anticipation de fins, moyens elles-mêmes pour des fins plus éloignées. Pour ce qui est de l'homme en particulier, quoi qu'on ait dit : « Dans le temps, je ne peux qu'aller en avant, je n'y peux agir comme dans l'espace[1] », le temps nous libère plutôt de l'espace. C'est dans le temps que l'action se déroule; « nous semblons le suspendre » en nous donnant le répit nécessaire pour nous déterminer, alors qu'en fait (contradiction du langage!) *nous prenons le temps*[2] de choisir. Voyager sur la ligne du temps nous affranchit du déterminisme spatial, et, en nous ouvrant des perspectives du côté du passé et mieux encore du côté de l'avenir, nous ménage une liberté de l'âme qui du côté de l'avenir est aussi une liberté d'action. Mais la même loi régit le monde physique et le monde moral. Toute production de force vive entraîne une transformabilité moindre des forces de tension et une déperdition d'énergie. Dans la vie morale de même, tout acte est une limitation, une diminution de nos virtualités, en tant qu'il est un passage de l'indétermination à la détermination[3]. Pas de transformation sans une usure de l'énergie. Pas de choix sans sacrifice. « Transformabilité détruite » par conséquent et irréversibilité se retrouvent des deux parts, plus directement senties toutefois dans le premier cas sous forme de caractère irrévocable des actes.

L'irréversibilité des actes ne se conclurait pas de la seule forme de la causalité. Ce n'est pas tant l'idée de la cause et de son anté-

1. Phrase citée dans l'analyse du livre de Venn : Notre contrôle du temps et de l'espace, *Rev. phil.*, 1881, I, p. 331.

2. Fouillée, Le Libre arbitre et le Temps, Notes et discussions, *Rev. philosoph.*, 1883, I, p. 87.

3. « Cette dégradation de l'énergie, liée paradoxalement au progrès vers la vie pensante, il faut l'entendre sans doute dans le sens d'une dépense de l'énergie, justifiée par les valeurs spirituelles atteintes... » J. Pérès, *L'Individualité et la Destinée*, p. 32.

riorité nécessaire par rapport à l'effet, que l'idée du rapport de moyen à fin, qui « nous interdit de renverser l'ordre de la succession et nous fait lui attribuer un sens absolu ». A mesure que les sciences passent de la forme inductive à la forme déductive, la causalité entendue dans un sens plus rigoureux cesse d'être la causalité d'un agent pour devenir la causalité idéale d'une loi. Le rapport de cause à effet tend alors à se modeler sur le rapport de principe à conséquence usité dans les mathématiques, science dans laquelle précisément la suite des principes et des conséquences pourrait être prise à rebours.

Il est difficile de concevoir ce que pourrait être un temps tout autre que la durée sentie, le temps forme de la conscience, et qui serait par exemple comme une quatrième coordonnée homogène aux trois autres. Un espace à 4 dimensions serait, semble-t-il, plus aisément concevable qu'un temps réversible (quoique les deux choses ne soient pas sans lien). La relation que nous avons indiquée entre le temps et la finalité pourrait être jugée procéder d'une sorte de finalisme anthropomorphique, ou tout au moins semblera être le fait d'une doctrine pragmatiste ou humaniste. Mais précisément on peut très bien concevoir (nous en avons un exemple dans les idées de M. Duhem) un relativisme humaniste qui réserve la réalité d'un *en soi*, réalité à laquelle il peut advenir d'être démontrée par ailleurs. L'atome a été ainsi une sorte d'en soi à la fois inaccessible et nécessaire à la connaissance, dont les criticistes ont fait un postulat de méthode, avant que la science, dans les recherches sur la radioactivité, en ait pris à part la texture et reconnu expérimentalement la réalité. L'idée d'univers, d'une *summa summarum*, a affranchi la pensée antique de l'anthropocentrisme. N'appartient-il pas de même au pluralisme de donner une valeur à l'*en soi* qu'implique tout relativisme, qu'il prenne le nom de pragmatisme ou d'humanisme? Il serait soutenable que la fonction légitime de ces dernières doctrines, en ce qui concerne notamment la conception de la durée, ne pût être d'hypostasier une forme de la conscience, une durée sentie, vécue, irréversible, mais consistât au contraire à en souligner la relativité. De cette relativité nous avertit déjà la difficulté que nous éprouvons à établir qu'une succession d'événements soit autre chose qu'une projection en dehors de nous de la successivité inhérente à notre mode de con-

naissance. Combien de fois, en effet, ce que nous commençons d'apercevoir nous paraît commencer d'être? Quant à cet en soi de la durée, « aussi différent sans doute que peut l'être le ciel du vulgaire du ciel de l'astronome », où le chercher? Dans une existence éternelle, celle de l'univers, dans un éternel présent, ou bien, ce qui revient peut-être au même, en poussant jusqu'aux confins extrêmes du subjectif et de l'objectif, en imaginant ce que peut être le temps pour des formes de plus en plus dépourvues d'individualité consciente, depuis l'animal, qui, selon l'expression de Guyau, « fabrique du temps avec l'espace [1] », jusqu'à ces êtres primitifs et rudimentaires, quasi immortels, pour lesquels le temps stagne? Cela serait assez dans l'esprit du pluralisme qui semble bien être une nouvelle philosophie de l'Inconscient. Mais revenons à nos modernes philosophies du devenir.

L'idée d'une évolution créatrice a contre elle le fait de la dégradation de l'énergie où réside la raison profonde de l'irréversibilité du devenir. Mais cette irréversibilité ne serait-elle pas relative, et toute relative à nous en même temps la durée telle que nous la concevons, « notre temps propre »? Oui, si, comme l'admettent les pluralistes, la dégradation de l'énergie ne doit pas être interprétée comme un fait d'une portée universelle, faisant conclure à l'uniformité finale, c'est-à-dire au néant. Point de création sans dissolution et sans perte sans doute, mais toute dissolution et destruction est compensée par des formations qu'elle prépare, « les déchets étant des prélèvements continus d'énergie nécessaires à d'autres constructions d'univers [2] ». Limités à la connaissance de quelques forces, mouvement, électricité, chaleur, l'usure qui fait tendre les énergies physiques vers le nivellement est pour nous l'aspect capital des choses. Mais le dénivellement renaît des déperditions mêmes, et au total « l'univers s'en tire », il recommence, pourrait-on dire, (quoique les pluralistes n'admettent l'antique conception des retours qu'en un sens partiel et approximatif), et se maintient.

C'est en cette même « notion plus haute d'univers [3] » que, par une marche toute différente, M. Langevin, avec Minkowski, résout

1. Guyau, L'Evolution de l'idée du temps dans la conscience, *Rev. phil.*, 1885, I, p. 355.
2. Rosny, Les Principes de l'énergétique, *Revue du Mois*, avril 1912.
3. P. Langevin, L'Evolution de l'espace et du temps, *Scientia*, 1911, p. XIX-3.

la notion de temps, faisant cesser la dissymétrie admise entre les deux concepts d'espace et de temps. C'est une nécessité qui, paraît-il, découle des résultats de la théorie électro-magnétique de la lumière. Platon, pensant en géomètre, traite le monde du devenir comme un monde d'apparences illusoires au regard des idées immuables, types éternels des choses. Il y a quelque chose de semblable, toutes proportions gardées, dans cette spatialisation du temps à laquelle nos modernes physiciens seraient conduits par le perfectionnement devenu nécessaire des postulats de la mécanique. Conception même beaucoup plus dans l'esprit du Platonisme qu'on ne pourrait le croire au premier abord; ce n'est pas la première fois que les progrès de l'expérience donnent corps aux *à-priorismes* de la métaphysique. Nous montrions tout à l'heure que, plus on s'éloigne de l'abstrait, plus l'irréversibilité paraît indissoluble de la durée, et qu'au regard d'une causalité abstraite, assimilable au rapport de principe à conséquence, il n'en est plus de même. Mais précisément, à prendre les choses sous un certain angle, et même à prendre les mots dans leur plénitude de sens, se placer dans l'abstrait, c'est se placer dans l'universel, qui devient la réalité vraie s'opposant au point de vue individuel et subjectif. Nous retrouvons ici, comme dans la théorie pluraliste, la contradiction entre certaines apparences se prêtant à une généralisation non satisfaisante et la réalité profonde qu'elles recouvrent. L'opposition admise couramment entre l'abstrait et le concret a fait place à l'opposition davantage pleine de sens entre le particulier et l'universel, terme dont le sens devenu tout scolastique se trouve renouvelé grâce aux précisions de l'expérience, ainsi qu'il arrive d'âge en âge pour les concepts de la métaphysique et de la logique. En même temps, en effet, que le progrès scientifique nécessite le remaniement de certains concepts à son usage, son œuvre ne se montre pas moins féconde de ce que nous le voyons rétablir la communication, avec la réalité concrète, de concepts oblitérés et devenus inactuels.

JEAN PÉRÈS.

REVUE CRITIQUE

LA MÉTAPHYSIQUE ET SA MÉTHODE

F. Le Dantec. — Contre la métaphysique : Questions de méthode. 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, 255 p. Paris, F. Alcan, 1912.

M. Le Dantec nous offre dans ce volume un recueil de huit études traitant de sujets divers. Les trois premières répondent au titre général du livre. La quatrième qui complète les trois premières pour préciser la position philosophique de M. Le Dantec s'intitule « raisonnement et expérimentation ». Les autres traitent de diverses questions biologiques : possibilité d'une étude objective totale des phénomènes vitaux; lamarckisme, mendélisme et mutations, biologie et sociologie, etc. Si intéressantes que soient ces dernières études, elle ne nous retiendront guère, et je parlerai surtout ici des idées les plus générales présentées dans le volume. Il leur doit, au reste, le genre d'unité que lui a donnée l'auteur. Les dernières études contenues dans le volume, « tirent un caractère commun, nous dit M. Le Dantec, du fait que je les ai successivement entreprises pour montrer la nécessité de l'application de la méthode scientifique *impersonnelle* à tous les problèmes dont la solution nous intéresse réellement, pour montrer aussi la fragilité des solutions provisoires fournies à notre inquiétude par des méthodes dans lesquelles le sentiment tient beaucoup plus de place que la raison ».

Les premiers essais sont une attaque très vive contre la métaphysique. L'auteur les qualifie de « véritables pamphlets contre la tendance de ces métaphysiciens si religieusement écartés aujourd'hui par la majorité des gens instruits, et qui ont la prétention de substituer, à la vérité impersonnelle des savants, des préférences sentimentales et des goûts individuels ». C'est surtout William James et le pragmatisme qui sont attaqués, et aussi, plus indirectement, M. Bergson. M. Le Dantec essaye de montrer que les métaphysiciens sont seulement des artistes. La métaphysique est en dehors de la science, elle n'en tire rien et ne peut lui être d'aucune utilité.

Tandis que la science est impersonnelle, la métaphysique est chose personnelle, comme l'œuvre d'art, incommunicable à ceux qui n'ont pas

une sensibilité semblable à celle de l'artiste créateur, sans aucune valeur pour nous faire connaître le réel ou pour nous le faire modifier, traduisant non point le monde vrai, mais les désirs, les tendances d'un esprit. Le pragmatisme, en particulier, conseille « une attitude *contraire* à la méthode scientifique » et qui ne peut « se proposer qu'à un esprit entièrement étranger à la discipline des sciences exactes ».

Les critiques de M. Le Dantec ne sont pas inconnues. Elles ressemblent fort à celles que, il y a quelque cinquante ans, Taine adressait aux philosophes de son temps. Avec des différences considérables à divers égards dans les adversaires, la situation est, en somme, tout à fait semblable. Au renouveau de la métaphysique devait s'opposer l'esprit « scientiste » permanent. On se rappelle avec quelle verve Taine raillait les penseurs que leur cœur guidait dans la recherche de la vérité et quelle confiance il avait pour la solution des questions de tout ordre, dans l'analyse et la synthèse scientifiques. M. Le Dantec éprouve la même confiance dans la science, la même aversion pour la métaphysique.

Il est un « *scientiste* enthousiaste », en effet, et pour lui « le mot *philosophie* ne devrait pas avoir, au XXe siècle, d'autre définition que le mot *science*: les conquêtes de la méthode scientifique ont été telles jusqu'à notre époque, que nous devons tout attendre d'elle; il est impossible désormais d'accorder le moindre crédit aux éloquents sophistes qui construisent des systèmes incohérents sur des formules pleines d'obscurité; en dehors de la science, on ne peut espérer construire un édifice qui ait quelque chance de durer! »

C'est avec passion qu'il parle : « Je suis, dit-t-il, vis-à-vis de la science dans l'état d'un homme de tempérament amoureux, qui aurait trouvé, dans une femme réelle, l'incarnation définitive de la parfaite beauté. A partir de ce moment, les autres femmes n'existeraient plus pour lui;... Il serait, vis-à-vis de cette femme qu'il trouve parfaitement belle, dans un état d'esclavage dont rien ne pourrait le faire sortir. Chaque fois qu'un tel amour s'est produit parmi les hommes, nos ancêtres, y voyant quelque chose de « plus fort que l'humanité », ont expliqué ce phénomène merveilleux par des philtres ou des diableries ainsi qu'il est raconté dans *le lai de Tristan.* »

Aussi ne voit-il aucune limite au pouvoir de la science. « J'ai parcouru en moins de vingt ans tout le domaine de la biologie, et je me suis rendu compte, sans trop de peine, que nulle part, dans ce domaine si vaste, il n'existe un seul recoin qui puisse être considéré comme une forteresse imprenable pour des hommes munis de l'outillage scientifique. » Et M. Le Dantec n'hésite pas à croire « que la science et la science seule résoudra toutes les questions qui ont un sens ». Il est vrai que « les hommes se posent bien des questions qui ne signifient rien. » Mais, ces questions-là, « la science montrera leur

absurdité en n'y répondant pas, ce qui prouvera qu'elles ne comportent pas de réponse. »

Et la valeur de la science n'est pas une valeur relative, contingente ou provisoire. La science « n'est pas, à proprement parler, *humaine* », elle est universelle et « elle eût été la même dans le fond quelle qu'eût été l'espèce qui l'eût construite, pourvu que cette espèce eût été pourvue de moyens de mesure.... Ce qu'elle a de prodigieusement admirable, c'est qu'elle ne garde aucune trace de son origine humaine, et qu'elle a, par suite, quoi qu'en pensent la plupart de nos contemporains, une *valeur absolue*. Il n'y a même que la science qui ait cette valeur et c'est pourquoi je me proclame *scientiste!* »

M. Le Dantec va plus loin encore et passant sur un autre terrain, il porte la guerre sur le terrain même de ses adversaires, sans s'y attarder. Il n'y fait que de brèves incursions, mais sa position est très nette. D'une part il trouve qu'il n'y a guère que la science dont nous ayons le droit d'être fiers, tellement les autres produits de la collaboration sociale sont imparfaits. Non seulement nous devons en être fiers, mais nous devons encore l'aimer « comme étant le plus grand lien qui unisse les hommes » et « pour un peu, ajoute-t-il, je dirais que c'est le seul! » Et c'est là, certes, une exagération manifeste, mais il est intéressant de voir un savant réclamer pour la science le rôle que d'autres revendiquent pour l'art ou pour la religion.

D'autre part, la science a accumulé bien des ruines, elle a renversé des croyances, des idées morales dont M. Le Dantec lui-même ne parle pas sans regret. Mais il la croit capable de remplacer ce qu'elle a détruit. Après avoir été atteint par le pessimisme, il espère maintenant « que la science, comme l'épée d'Achille, saura guérir les blessures qu'elles nous a faites. » L'humanité arrivera peut-être un jour à vivre suivant la vérité. Et les hommes détesteront ceux qui les auront conduits sur une route dangereuse vers un but incertain. « Mais aussi quelle pleine récompense si l'on y arrive, et si les hommes ne connaissent plus un jour les devoirs contradictoires qui empoisonnent la vie. » Et M. Le Dantec, lui aussi, entrevoit et nous fait espérer une manière de paradis.

Si l'on jugeait M. Le Dantec sur son aversion pour la métaphysique et son amour pour la science, on le prendrait peut-être pour un partisan exclusif de l'observation et de l'expérience. Mais il faudrait pour cela n'avoir jamais lu un livre de lui! On sait assez qu'il est un théoricien fougueux, un raisonneur passionné. Il expose ses idées à ce sujet dans la quatrième étude de son livre et il ne s'y montre pas moins violent contre les purs observateurs ou les expérimentateurs étroits qu'il ne l'était tout à l'heure contre les métaphysiciens. L'expérimentateur n'est qu'un « bon ouvrier », quelque chose comme un aide-cuisinier qui se donne parfois « l'illusion d'avoir du mérite. » Il faut réhabiliter la logique: la logique humaine « produit d'une expé-

rience prolongée des faits extérieurs peut nous permettre d'établir, sans expérience nouvelle, des relations profondes entre quelques-uns de ces faits. C'est là ce qu'on appelle « déduire », la faculté de déduire est la plus haute faculté de l'homme; ceux qui ne veulent pas ou ne peuvent pas s'en servir ne seront jamais des savants! » Et « l'homme qui peut faire avancer la science est l'homme de raisonnement: le laboratoire fournit trop souvent à la science des maîtres incapables de raisonner. »

On comprend qu'avec de pareilles tendances M. Le Dantec se fasse traiter de métaphysicien. Il est vraisemblable qu'il donne cette opinion à beaucoup de savants et à quelques philosophes. Il le sait bien et, naturellement, cela ne lui plaît guère. Et il en veut un peu plus aux métaphysiciens dont les théories, -- c'est « leur danger le plus grave » — « *discréditent la méthode déductive*, et font traiter de métaphysiciens ceux qui appliquent cette admirable méthode à des recherches ayant pour point de départ des faits positifs parfaitement observés. »

Mais qu'est-ce que la métaphysique? M. Le Dantec se défend de la vouloir définir. Il est porté à croire que chacun donne à ce mot une signification personnelle, et qu'on est peut-être toujours le « métaphysicien de quelqu'un. » Cela est possible, mais alors comment prétendre qu'on ne fait pas de métaphysique? Puis il nous dit qu'il considère « comme ressortissant à la métaphysique toute opinion dont la vérification expérimentale est sûrement impossible. » C'est une opinion qui n'a rien de très nouveau, mais qui reste vague. Les théories de M. Le Dantec lui-même ne me semblent pas toutes *actuellement* vérifiables, « on me traite en métaphysicien, dit-il, parce que je me suis efforcé de prendre, par le côté où il était accessible, un problème que l'on ne peut pas résoudre directement dans l'état actuel de nos connaissances. » Le traitement ne serait pas injustifié d'après la proposition même de M. Le Dantec, ou bien s'il est question d'opinions absolument et à tout jamais invérifiables, comment pourrons-nous leur attribuer sûrement ce caractère? M. Le Dantec voit bien la difficulté, et il ajoute : « Je m'abstiendrai donc toujours, *quand un problème me sera posé en termes clairs*, de déclarer que ce problème est du domaine métaphysique. » Seulement qu'y a-t-il de plus discutable et de moins évident que la « clarté » des termes d'un problème? Et qui nous dit que tel problème qui paraît aujourd'hui à la plupart des gens ou à tous sans aucune signification précise, n'en aura pas une demain? L'absurdité est chose variable. Et il n'est pas sans exemple que des problèmes « absurdes » aient été résolus. Peut-être faut-il se résigner à dire, si l'on ne craint pas de couler encore une formule dans un vieux moule un peu usé, que la métaphysique c'est la philosophie, ou même parfois, la science des autres, — mais c'est bien du scepticisme.

C'est que si la métaphysique est difficile à définir, il n'est pas très commode non plus de définir la science. M. Le Dantec, partisan enthousiaste du raisonnement, veut que le raisonnement s'appuie sur des faits bien établis. Il a raison. Mais quel est le philosophe qui n'a pas cru partir de faits établis et d'une base en quelque sorte scientifique? Et d'autre part M. Le Dantec croit bien à la valeur absolue de la science, mais elle n'est pas moins difficile à prouver que la valeur absolue de la métaphysique. Pour toute une partie de la science, pour tout ce qui n'est pas mathématique, la relativité, et l' « humanisme » ou l' « animalisme » du savoir n'est guère contestable. Et pour le reste elle l'est toujours. La science est « universelle » en un sens, en tant qu'il s'agit de notre « univers », de l'univers dont nous faisons partie et que nous connaissons. Mais que de virtualités de l'être nous pouvons ignorer et desquelles nous n'avons pas le droit d'affirmer rien!

Ai-je besoin, au reste, de dire que j'ai lu et même relu le livre de M. Le Dantec avec un très vif intérêt? La philosophie de M. Le Dantec a cette grande qualité d'être vivante et active. Son talent est incontestable, et il a encore cette qualité d'exciter à penser et de pousser à la contradiction. J'ai eu le plus grand plaisir à le voir prêcher la recherche du fait positif et net aux métaphysiciens et l'emploi constant du raisonnement aux expérimentateurs intempérants. Je crains seulement qu'il ne soit pas assez écouté ni par les uns ni par les autres. Mais je voudrais aussi montrer que lui-même ne respecte pas toujours absolument les principes qu'il pose.

Il nous parle des sentiments héréditaires ou personnels auxquels la science l'a contraint de renoncer. Il ne les a pas quittés sans regret. « J'ai écrit, dit-il, bien des phrases amères, après que l'introduction de la méthode scientifique en biologie m'eût montré la vanité de principes aimés, de la notion de justice surtout, qui m'est plus chère que toutes les autres notions. » Cela ne l'a pas induit à douter de la vérité de la science, et il convient de l'en féliciter. Mais n'est-ce pas un « sentiment » plutôt qu'une nécessité logique, qui, après une crise de pessimisme, le ramène à l'optimisme? Et n'en vient-il pas, lui aussi, à une sorte d'attitude pragmatique? « Chacun, suivant son tempérament, dit-il, aura à ce sujet plus ou moins d'espoir dans l'avenir; l'espoir n'est pas une matière scientifique et celui que conçoit un homme quelconque n'a aucune importance pour les autres, même si cet homme est un vrai savant... je suis arrivé petit à petit à un optimisme croissant... Mais, je ne saurais trop insister là-dessus, mon espérance n'a aucune valeur pour d'autres que pour moi. » Hélas! nous voici à l'œuvre d'art, à la forme de sensibilité personnelle, incommunicable à d'autres, n'ayant de valeur que pour les sensibilités de même ordre. Et nous voici encore, je le crains, à la croyance acceptée surtout parce qu'elle est consolante, et présentée

avec moins d'incertitude qu'on n'aurait été en droit de le prévoir... Mais pourquoi l'espoir ne serait-il pas « matière scientifique »? Je ne vois pas que rien s'y oppose. Il peut y avoir un espoir scientifique, il y en a certainement qui ne le sont pas. Une probabilité future n'est pas en dehors de la science, si la nature en est nettement définie. L'espoir d'un homme, quand il se fonde sur des raisons sérieuses et positives, sur des constatations bien faites et des inductions rigoureuses, est parfaitement communicable et peut avoir une grande valeur pour beaucoup d'autres. Et si l'espoir ne repose sur rien de solide, l'esprit scientifique n'autorise pas à le conserver. Il peut laisser subsister le désir qui n'implique aucune croyance, mais non l'espoir en tant qu'il implique une opinion sur la possibilité ou la probabilité d'un élément dont nous ne savons rien. Tout au moins ordonne-t-il de l'apprécier à sa juste valeur, et de ne pas le faire figurer dans un exposé de philosophie scientifique s'il n'y a aucun droit.

Je ne vois pas non plus que, du même point de vue, il soit permis d'avoir telle ou telle croyance que l'on veut sur l'existence de Dieu. « Chacun a le droit pour des raisons de sentiment, dit M. Le Dantec, de choisir la croyance en un dieu créateur ou la croyance en une matière éternelle » pourvu que le dieu en question n'intervienne en rien dans le monde. Mais du point de vue de la logique et de la science, si aucune hypothèse n'est vérifiable ou même vraisemblable, aucune ne doit être adoptée, il n'est pas légitime d'en choisir une pour des raisons de sentiment. On a en un sens « le droit » de le faire, mais on sort absolument de l'esprit de rigueur scientifique. Il ne laisse nullement le droit de choisir l'hypothèse qui nous plaît, mais il nous interdit d'accepter l'une ou l'autre, et même il ne laisserait sans doute pas poser l'alternative comme inévitable, car il y a peut-être d'autres manières de comprendre les choses, et l'on a pu nier, pour des raisons mathématiques, à la fois l'éternité de la matière et celle de Dieu, et l'on pourrait également supprimer l'éternité de la matière sans croire à l'existence de Dieu. Sur ce point le positivisme de Littré s'était montré plus logique.

M. Le Dantec a trop concédé au sentiment. Reconnaissons du reste qu'il paraît se résigner parfois à n'être pas toujours un pur savant, « on a beau être *mathématisé*, dit-il, on conserve des côtés *personnels* inexprimables et impénétrables; je suis même peut-être, comme Hegel et W. James, un artiste producteur, car j'ai sûrement écrit des choses que j'ai été à peu près seul à comprendre. Ce n'est pas que j'en sois fier... J'aimerais mieux avoir toujours été clair. »

Je ne saurais avoir la prétention d'examiner à fond ici les questions traitées par M. Le Dantec. Sur plusieurs points, mes idées s'accorderaient avec les siennes. Mais il me paraît bien difficile sinon impossible, de proscrire absolument la métaphysique. Et même si l'on veut entendre par là une étude des éléments les plus généraux

des phénomènes, je ne vois pas pourquoi, malgré tous les abus possibles et réels, l'on en contesterait la légitimité. Il y a lieu de raisonner sur tous les faits connus; et il n'est pas impossible, en les analysant, de trouver des idées précieuses et même des idées justes. C'est pourquoi je n'approuve pas le reproche qu'il fait à William James de n'être pas un savant et de ne citer que des faits connus de tous. En analysant rigoureusement des faits connus de tous et en synthétisant les résultats de l'analyse, en les commentant et en les combinant, on doit arriver à des conclusions qui ne sont connues et admises de presque personne. Et au fond, en quoi cette méthode-là diffère-t-elle, sinon par sa généralité plus grande, de celle que M. Le Dantec préconise pour l'étude de la biologie et qu'il emploie, et qu'il défend contre les expérimentateurs exclusifs? Et je ne dis pas qu'il soit facile de faire ainsi une métaphysique solide, puisque l'histoire de la philosophie démentirait trop cruellement cet optimisme, mais les grandes théories de la biologie ne se sont pas montrées jusqu'ici, que je sache, assez inébranlables pour qu'on ait le droit, au nom de celles-ci, de mépriser absolument les autres.

D'autre part, je ne suis nullement porté à voir dans le pragmatisme une théorie précise et satisfaisante, et je m'en suis expliqué ici même à propos de l'*Antipragmatisme* de M. Schinz. Mais il est des considérations que M. Le Dantec a vues, sans leur donner l'importance qu'elles méritent et qui peuvent sinon justifier scientifiquement et logiquement le pragmatisme, du moins lui faire reconnaître sans regrets une place dans les transformations humaines. L'homme ne vit pas de pain seulement, il ne vit pas non plus seulement de science. Et avant tout, il veut vivre. La métaphysique n'est pas non plus seulement une affaire personnelle, elle est un produit social et un élément social. Telle métaphysique est, à un moment donné, plus propre qu'une autre à organiser les esprits, à exciter les activités, tout au moins à s'accorder avec les tendances dominantes d'une époque. Peut-être est-ce le tour du pragmatisme. M. Le Dantec s'est aperçu que l'erreur et l'illusion avaient tenu une large place dans l'histoire de l'humanité. Leur rôle n'est pas fini, et peut-être ne finira-t-il jamais. L'homme est un être mal fait, mal équilibré, j'ai tâché ailleurs de le montrer et d'en faire voir les conséquences. Il n'est ni bien socialisé, ni bien individualisé. Tous les conflits qui s'élèvent continuellement entre le Moi et le Nous déterminent une production continuelle d'erreurs et d'illusions qui sous des noms divers : doctrines politiques, doctrines religieuses, doctrines morales, doctrines philosophiques et même théories scientifiques, visent à remédier à ces désaccords ou à nous empêcher de les apercevoir, ce qui parfois tend à les amoindrir. Et rien ne nous permet de croire que cet antagonisme de ses deux natures doive disparaître un jour.

Fr. Paulhan.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

Émile Meyerson. — Identité et Réalité. Deuxième édition, revue et augmentée. — Paris, librairie Félix Alcan, 1912. Un vol. in-8, 542 p.

Il est bien rare qu'un ouvrage de philosophie rende si promptement nécessaire la publication d'une seconde édition. La *Revue*, il est vrai, avait prévu le succès d'*Identité et Réalité*[1]. L'originalité du sujet, la maîtrise de l'auteur, son érudition aussi sûre qu'étendue, faisaient de ce livre, de ce traité d'épistémologie, comme on dit aujourd'hui, une œuvre de premier ordre, destinée à provoquer, avec une vive curiosité, les discussions que les questions philosophiques ne manquent jamais de soulever. Loin de les redouter, M. Meyerson leur donnait, dès le 31 décembre 1908, dans une séance de la Société française de philosophie, l'occasion de se produire. Il soumettait alors à l'examen des membres présents la distinction fondamentale de la légalité et de la causalité telles qu'il les conçoit pour déterminer le véritable et double rôle de la science, et pour montrer les rapports, dans leurs procédés, de la perception inconsciente du monde extérieur, c'est-à-dire du sens commun, et de la pensée consciente, ou plutôt collective, qui transforme l'image de ce monde et en explique les phénomènes. MM. Brunschvicg, Weber et Job furent, dans cette séance, les contradicteurs savants et courtois auxquels il eut à répondre. Ce n'est pas ici le lieu de reprendre ce débat. On y trouve déjà des éclaircissements sur les points les plus délicats de la thèse développée dans *Identité et Réalité*, et la seconde édition, que je dois me borner aujourd'hui à annoncer, en a profité.

Ce qui la distingue surtout de la première ce sont les additions qu'elle nous apporte. Elles sont réparties, plus ou moins importantes, dans les diverses parties de l'ouvrage, suivant la nécessité d'éclaircir et de justifier telle ou telle assertion, ou l'intérêt que présente, par rapport aux thèses de l'auteur, certaines opinions développées dans des travaux récents, et elles sont fondues dans le texte ancien ou mises en évidence dans une note. De l'une ou l'autre sorte, on en compte environ dix-sept, et elles ajoutent ensemble près de cinquante pages à

1. V. le n° du 1er oct. 1908.

l'édition précédente. Ceux qui connaissent déjà *Identité et Réalité* ne seront pas surpris que plusieurs d'entre elles se rapportent au temps et à l'espace : par ex., la note 1, p. 50, ou tel passage nouveau, avec des considérations sur un curieux travail de M. Langevin, pp. 145-146, ou la note 1, p. 277, etc. Le Principe de Carnot devait suggérer plus d'une réflexion complémentaire, comme on le verra pp. 287-89, ou 294-95, ou dans la note 2, p. 299, ou encore pp. 308-311, ou enfin, et ce n'est pas la moins intéressante, l'addition où sont confrontées, pp. 353-354, les opinions de Carnot et de M. Lalande. Il y en a d'autres sur les progrès de l'atomisme, pp. 94-95 et pp. 101-105, avec la mention du passage d'Aristote où la doctrine de Démocrite est donnée comme issue de l'Eléatisme. Ailleurs, pp. 428-436, une démonstration remarquable de cette proposition que la Science n'est rien moins que *positive*, au sens où A. Comte a pris ce mot. Enfin, car je ne puis tout citer ici, huit pages (492-500) destinées à rendre la conclusion plus précise et plus nette[1].

On me pardonnera d'insister sur la note qui occupe une grande partie des pp. 160-162. Elle a été ajoutée à cette seconde édition à propos du fait « que certains énoncés scientifiques ne constituent qu'une expression particulière du principe métaphysique de substance, et qu'il faut distinguer à ce propos entre la forme et le contenu des énoncés. » Alors se succèdent les noms de Kant, de Poinsot, de Whewell, de Wundt, de Spir, de Kroman qui ne semble pas avoir connu Spir et qui « avec plus de clarté, mais bien moins d'envergure que son prédécesseur, a présenté des déductions analogues », et de beaucoup d'autres savants et philosophes contemporains. La diversité de leurs opinions et, quelquefois, leurs propres variations n'ont rien qui doive surprendre dans cet ordre d'idées où la philosophie des sciences et la philosophie proprement dite se rencontrent et risquent d'être confondues. Mais tant s'en faut qu'elles se confondent! Spir, que M. Meyerson a rencontré alors seulement que son ouvrage, il y a quatre ans, allait paraître, et à qui il a rendu, sur les points essentiels, la justice qui lui est due, a le premier reconnu le sens et la portée du principe de substance ou d'identité, et montré ainsi toute la distance qui sépare la science de la philosophie. A son tour, l'auteur d'*Identité et Réalité* a fait voir combien sont étroitement apparentés la science et le sens commun. Il n'a pas cru devoir faire un pas de plus, et proclamer, bien qu'il les ait entrevus en plus d'un passage, quels rôles divers le principe d'identité joue et doit jouer dans la manifestation et dans le développement de la pensée. Son rôle est d'abord de nous faire prendre ce qu'on a appelé les données immédiates de la conscience, les seuls faits donnés, pour des qualités ou propriétés de choses ou d'âmes, et l'on pourrait dire qu'en tant que norme de la

1. Un Index des noms propres, à la fin du volume, a presque la valeur d'une table analytique.

pensée il est la cause de cette sorte de péché originel, nécessaire pour qu'il y ait l'apparence d'un monde, une apparence d'objets, à l'usage du sens commun et de la science. Mais la même norme de la pensée nous rachète, par la suite, de ce péché originel, nous élève à la connaissance de la seule Réalité qui mérite ce nom, qui se reflète dans la constance des rapports entre les phénomènes, et, en la mesure où le comportent, telles qu'elles se sont établies, les relations humaines, elle nous affranchit de l'égoïsme.

A. Penjon.

II. — Psychologie.

J. Larguier des Bancels. — Le goût et l'odorat. 1 vol. xx-94 pp. in-8°, de la collection des *Questions biologiques actuelles*. A. Hermann et fils, éd., Paris, 1912.

L'ouvrage de M. Larguier des Bancels contient deux excellentes études sur la psycho-physiologie de l'odorat et du goût, et constitue, il faut l'espérer, le commencement d'une étude complète des organes des sens. Le lecteur y trouvera condensées et systématisées d'une manière très claire, très logiquement ordonnée et très personnelle, des recherches éparses dans la littérature médicale, psychologique et physiologique sur ces questions si mal connues. Nous en signalerons ici, simplement les points principaux, ceux sur lesquels M. Larguier des Bancels attire, à juste titre, d'une manière particulière l'attention des philosophes et des psychologues.

I. Le goût. — Si l'on écarte des données fournies par le goût, les éléments hétérogènes, tactiles, thermiques, douloureux et surtout olfactifs qui s'y surajoutent, le nombre des sensations gustatives irréductibles sont en très petit nombre. La plupart des auteurs s'accordent à en reconnaître quatre : le doux, l'amer, l'acide, le salé, qui diversement combinées reproduisent toutes les autres saveurs naturelles. L'alcalin et le métallique ne sauraient être ajoutés à ces quatre sensations. En effet, le goût alcalin peut être résolu, il comporte une sensation de doux et aussi d'amer accompagnée d'éléments tactiles et olfactifs; quant à la prétendue saveur métallique, l'occlusion des narines suffit à la faire disparaître complètement.

Les excitants du goût n'agissent qu'en solution (les colloïdes ne font pas exception à cette règle). Le nombre des substances propres à impressionner le goût, contraste d'une manière singulière avec la pauvreté qualitative des sensations gustatives. On a donc été naturellement conduit à rechercher des caractères chimiques communs aux corps qui provoquent la même sensation. Ce problème si intéressant n'est encore résolu que d'une façon incomplète. Il est certain que la saveur acide correspond à la fonction acide et l'acidité, dans

les deux sens de ce mot, dépend de la concentration de la liqueur en ions d'hydrogène, quant au rôle de ces ions dans la fonction gustative, il est inconnu; Herlitzka a récemment émis l'hypothèse intéressante que l'excitation de l'organe gustatif est due à la précipitation de certaines albuminoïdes. — Pour le salé le problème est plus complexe. Tous les sels n'ont pas cette saveur, certains sont amers ou doux ou même présentent des saveurs multiples. Les travaux de Hoeber et Kiesow ont établi que le goût salé apparaît pour une concentration déterminée de la liqueur en anions, concentration qui demeure sensiblement constante quel que soit le sel, ou plus rigoureusement, le groupe de sels considéré. Les recherches de Herlitzka ont confirmé ces conclusions et ont, en outre, conduit cet auteur à admettre que les goûts amer et doux, que l'on rencontre à côté du salé dans les combinaisons minérales, dépendent exclusivement du cation. De ces données « il paraît, en somme, ressortir que le goût de solutions salines est dû essentiellement à la présence des ions libres. La saveur caractéristique d'un sel résulterait de l'association ou du conflit des saveurs élémentaires que commandent les anions d'un part, les cations de l'autre. » (p. 10.) Mais quels sont les facteurs qui assurent la prédominance gustative de tel ou tel ion? Pour Herlitzka la saveur des sels dépendrait de la tension de dissolution de leurs ions constitutifs. Plus cette tension est faible, plus la prévalence de l'ion correspondant est accusée. Ce résultat, intéressant en lui-même, a servi à Herlitzka de point de départ pour l'élaboration d'une théorie simple de la gustation. D'après Mathews les électrolytes qui présentent la saveur du cation seul, précipitent énergiquement les colloïdes négatifs; ceux, au contraire, qui présentent la saveur de l'anion seul, en favorisent la solubilisation. « Le parallélisme entre les deux ordres d'effets est manifeste. Dans la mesure où il est légitime de tirer argument d'une telle correspondance, on peut admettre, avec Herlitzka, que l'excitation des organes du goût est liée soit à la précipitation, soit à la solubilisation de certains colloïdes » (p. 11.)

En ce qui concerne les saveurs amère et douce, le problème est loin d'être aussi avancé. Les corps à saveur douce et les amers offrent des compositions extrêmement variées. Sternberg, qui a longuement étudié cette question, « assigne un rôle décisif à certains groupes, OH, NH^2, notamment qui, suivant la disposition « harmonique » ou non, qu'ils affectent dans la molécule, conféreraient à celle-ci la qualité gustative qui lui est particulière » (p. 12). Mais la nature de cet harmonie n'a pas été, jusqu'à présent, bien précisée.

Après ces intéressantes considérations, M. Larguier des Bancels étudie *l'appareil gustatif* (p. 19-22), le champ gustatif (son étendue, sa régression avec l'âge, ses variations au cours de l'évolution, sa constitution histologique), puis les voies de conduction des impressions gustatives (les nerfs du goût, et les nombreuses divergences d'opinion entre les auteurs, à ce sujet), enfin les centres du goût dont le siège

est si peu certain. Tous ces faits et ces hypothèses sont trop connus pour que nous insistions sur eux. Signalons seulement une note intéressante sur la *gustation nasale* (p. 71.) Les vapeurs de certaines substances (chloroforme, éther), aspirées par le nez sont en état de provoquer des sensations gustatives. Il est probable que ces sensations « ont pour origine, au moins dans la majorité des cas, le voile du palais ou le larynx » (p. 17).

Puis, après avoir rapidement rappelé les conclusions des recherches relatives à la mesure de la sensibilité gustative, M. Larguier des Bancels aborde l'étude *du jeu des appareils* (p. 23-32.) On sait que les diverses régions du champ gustatif ne sont pas également sensibles aux agents capables de provoquer l'apparition des sensations du goût. Kiesow et Hœnig, qui ont étudié systématiquement la question, ont montré que « l'acuité pour le doux est maximale à la pointe de la langue, minimale à la base; l'acuité pour l'amer est maximale à la base, minimale à la pointe; l'acuité pour l'acide est maximale dans les portions moyennes des bords, minimale à la base et à la pointe; l'acuité pour le salé — dont les différences locales sont, au reste, moins accusées — est maximale à la pointe et aux bords, minimale à la base » (p. 24). Les réactions individuelles des papilles ont été étudiées par Œhrwall par l'excitation ponctuelle des papilles, méthode analogue à celle appliquée par Blix à l'étude de la sensibilité cutanée; ces recherches ont montré que les papilles sont fonctionnellement disparates. Les unes sont sensibles à une saveur seulement, les autres à deux, à trois, ou à toutes les quatre. D'autre part, une foule de corps sapides donnent lieu à des sensations différentes, suivant le point de la cavité buccale qu'ils viennent exciter. Cette diversité est vraisemblablement due à la répartition des appareils spécifiques dans la muqueuse. Enfin l'intervention de certains agents physiques (température), chimiques (influence élective de certains toxiques, anesthésie partielle pour l'amer déterminée par la cocaïne), mettent en lumière l'indépendance des appareils du goût. L'ensemble de ces faits « conduit à admettre que les sensations gustatives irréductibles comportent chacune un organe récepteur et, plus généralement, un appareil sensoriel propre ».

L'excitation successive et simultanée de ces appareils est étudiée ensuite. Diverses substances donnent lieu à un arrière-goût, à une saveur consécutive différente de la première. C'est ce qu'on a nommé le contraste des saveurs. Mais il faut remarquer que ce *contraste* « n'est pas commandé, au moins exclusivement, par la qualité gustative en tant que telle. Les observations démontrent, au contraire, qu'il dépend étroitement de la nature même de la substance sapide » (p. 28). L'acide sulfurique entraîne l'apparition d'une saveur secondaire douce que ne donnent pas les autres acides (formique, citrique, acétique, dont le goût est identique). L'interprétation de ces faits est difficile « Il est probable, dit M. Larguier des Bancels, que l'apparition

de la saveur secondaire traduit, dans bon nombre de cas, une modification interne de l'appareil gustatif » (pp. 29-30). Herlitzka y voit un effet de la précipitation des colloïdes contenus dans les organes du goût, et de leur solubilisation ultérieure. Pourtant, certaines observations de Kiesow sur le contraste simultané des saveurs seraient en faveur d'une explication par des phénomènes centraux. Quant au mélange des saveurs, il doit être comparé, non au mélange des couleurs avec lequel il n'a rien de commun, mais « à ce que Stumpf a appelé la fusion des sons... La saveur mixte représente un « accord » de sensations élémentaires » (pp. 30-31). En outre, dans cette fusion, les impressions gustatives perdent une partie de leur intensité. Ce phénomène, bien connu sous le nom de phénomène de compensation, a été étudié par Kiesow, qui a montré que cette compensation reste toujours incomplète.

Enfin le travail de M. Larguier des Bancels se termine par un résumé des recherches relatives aux temps de réaction et des résultats bien connus qu'ont apportés les travaux de Pawlow et de ses élèves, à l'étude des réflexes gustatifs (pp. 32-36).

II. *L'odorat.* — A l'inverse des données fournies par le sens du goût, les sensations olfactives irréductibles sont extrêmement nombreuses. Il ne saurait être question de les énumérer : « ni les physiologistes, ni les psychologues n'ont réussi à les ordonner systématiquement » (p. 44). M. Larguier des Bancels s'en tient à la classification de Zwaardemaker, dont, pourtant, il ne se dissimule pas les imperfections. Celle-ci distingue 9 classes d'odeurs dont 7 sont empruntées à Linné, une à Haller, une à Lorry : odeurs éthérées, aromatiques, flagrantes (ou balsamiques), ambrosiaques, alliacées, empyreumatiques, hirciniennes (ou capryliques ou fétides), repoussantes, nauséeuses.

Les *propriétés physiques* des odeurs (pp. 49-82) sont intéressantes à considérer. L'odeur diffuse dans l'atmosphère à la manière d'un gaz dans un autre gaz; on est donc conduit à admettre que l'excitation de l'appareil olfactif a pour condition l'apport de particules matérielles au contact du champ sensoriel. La *diffusion des odeurs*, leur propagation dans l'atmosphère est lente (mesurée par Zwaardemaker). La *libération des particules odorantes*, est pour la plupart des odeurs continue, et, dans certains cas, elle paraît avoir pour condition préalable une modification plus ou moins profonde de la matière (désagrégation mécanique, changement d'état, humidité, etc.). Le *dégagement de l'odeur* est très rapide, il est proportionnel à l'étendue de la source, d'une part, à la durée d'exposition de celle-ci, de l'autre (recherches de Zwaardemaker). La *puissance des odeurs* est considérable. C'est là un fait bien connu. L'odeur de l'iodoforme peut être reconnue lorsque 1 centimètre cube d'air n'en contient plus que 0,000000027 milligrammes (Berthelot). La *solubilité des matières odorantes* est particulière : elles sont extrêmement peu solubles dans l'eau, mais facilement absorbées par les graisses d'alcool, les paraf-

fines, l'éther de pétrole, etc. Enfin certains parfums seraient très solubles dans l'air liquide (Erdmann). L'*adhérence des odeurs* en est une propriété importante et mal connue, elle varie suivant les odeurs et les substances.

Les *propriétés chimiques des odeurs* (pp. 52-57) ont été très étudiées, mais les résultats obtenus sont moins importants et moins nets que ceux fournis par l'étude des corps sapides. Le problème offrait d'ailleurs des difficultés plus grandes par suite du nombre considérable des odeurs, de la difficulté de savoir si l'odeur d'un corps tient à ce corps lui-même ou à des impuretés, de l'existence de corps à odeurs multiples suivant la concentration, des modifications de l'odeur, par suite de l'adaptation sensorielle, etc. Cependant, quelques relations d'ordre général ont été signalées. On a déterminé un certain nombre d'*éléments odorigènes*. « On peut grouper sous ce nom certains éléments chimiques qui, participant constamment à la formation des composés odorants, paraissent commander la présence même de l'odeur. Ces éléments, au nombre d'une dizaine, affectent une distribution régulière dans le système périodique (Heycraft) » (p. 55). Ils appartiennent exclusivement aux cinquième (Az. P, As, Sb, Bi), sixième (O, S, Se, Te) et septième groupes (Fl, Cl, Br, I). Si les hydrocarbures possèdent en propre l'odeur qu'ils accusent, il faudrait à cette liste ajouter l'hydrogène et le carbone. Les *combinaisons odorantes* ont également été étudiées. Si l'on n'a pu déterminer les conditions nécessaires et suffisantes de l'odeur, du moins peut-on admettre que la qualité de celle-ci est intimement liée à la structure moléculaire de la substance odorante. Ainsi, dans les séries organiques, les termes homologues présentent des odeurs très voisines. En outre, les combinaisons qui forment un groupe naturel possèdent des odeurs analogues (par exemple H^2S, H^2Se, H^2Te). Mais, d'autre part, on connaît des corps très différents par leur constitution chimique et dont les odeurs sont identiques (par ex. l'odeur d'amande amère appartient à l'aldéhyde benzoïque, au nitrobenzol et à l'acide cyanhydrique). Enfin le *pouvoir odorant dans les séries homologues* a fait l'objet de nombreuses recherches. En particulier Passy a montré que le pouvoir odorant représente une fonction périodique du poids moléculaire. Toutes ces données ont leur signification bien limitée. On n'en peut tirer, dit M. L. des B., qu'une conclusion négative. C'est à tort qu'on appelle parfois l'odorat un « sens chimique ». La qualité de l'odeur « paraît dépendre, à la vérité, de la constitution moléculaire du corps odorant. Mais si l'on tient compte des variations de la puissance dans les limites d'une série, on reconnaîtra sans doute que le facteur de l'excitation olfactive n'est point, à proprement parler, d'ordre chimique » (p. 57). Peut-être une conclusion aussi nettement négative est-elle cependant trop absolue et prématurée.

Comme il a étudié l'appareil du goût, M. Larguier des Bancels

décrit l'appareil olfactif (pp. 38-61), les fosses nasales, les cellules olfactives et leur distribution, les fibres nerveuses qui en partent, les voies qu'elles suivent et les centres auxquels elles se rendent. Il marque, comme pour les voies et les centres de la sensibilité gustative, les divisions des physiologistes et l'incertitude dans laquelle nous ont laissés leurs recherches.

Le *mécanisme externe de l'olfaction* (pp. 61-71) semble plus facile à étudier. Cependant les nombreuses expériences faites pour déterminer le trajet de l'air dans les fosses nasales n'a pas définitivement tranché la question. La plupart des auteurs admettent que l'air ne pénètre pas dans la fente olfactive, le courant de l'air inspiré décrivant le long de la cloison médiane une courbe qui ne remonte pas aussi haut. Pour Zwaardemaker les odeurs pénètrent ensuite dans la fente olfactive par diffusion. L'olfaction peut aussi être expiratoire et c'est celle-ci qui intervient pour ajouter aux sensations proprement gustatives des sensations olfactives qui les complètent et forment avec elles ce que nous considérons comme la saveur des aliments. — Il est remarquable que, à l'opposé de ce qui s'observe pour le goût, l'excitation du champ olfactif est discontinue. La perception de l'odeur cesse avec l'inspiration. C'est, pour Zwaardemaker, que, dans les fosses nasales, l'odeur se diluerait trop pour impressionner les organes de l'olfaction. De nombreux physiologistes ont été préoccupés par le problème de l'*olfaction* en milieu liquide (pp. 64-70) et bien des expériences ont été instituées pour résoudre ce problème. En opérant avec des solutions itosoniques certains auteurs ont obtenu des sensations olfactives, mais bien différentes des sensations normales. Le liquide semble alors intervenir à titre d'agent inadéquat et, dit M. L. des B. : « Il demeure provisoirement acquis que les matières odorantes perdent dans l'eau leurs propriétés spécifiques et qu'ainsi l'olfaction, au sens strict de ce terme, ne s'opère pas dans l'eau » (p. 69).

Les méthodes de l'*Olfactométrie* (pp. 71-76) sont ensuite exposées, puis leurs résultats rapidement passés en revue. Ces méthodes permettent de mesurer l'*acuité olfactive* d'un sujet, de déterminer un seuil simple (odeur indéfinissable) et un seuil spécifique (od ur définie). Elles montrent également que la valeur du seuil n'est pas parfaitement constante, pour un sujet donné, et qu'elle présente, d'un jour à l'autre, des variations, particulièrement à l'égard des odeurs faibles. De même les différences individuelles sont beaucoup plus prononcées pour les odeurs faibles qui, quelle que soit leur concentration, n'atteignent jamais un degré élevé d'intensité, que pour des odeurs fortes (Écarts de 1 à 1000 pour les odeurs faibles). L'étude de la *sensibilité différentielle* a montré que les odeurs dont le seuil d'excitation est remarquablement bas (les parfums en général ; coumarine, vanilline, iris, ambre, musc, etc.) demeurent, en général, toujours faibles. Pour d'autres odeurs (odeurs fortes, camphre, benzine,

citron, etc.) beaucoup moins puissantes que les précédentes, l'intensité de la sensation croît avec le titre de la solution et peut prendre une valeur très élevée. Ce fait est encore inexpliqué. Notons enfin que la loi de Weber se trouve approximativement vérifiée dans le domaine de l'odorat (Zwaardemaker, Gamble, Hermanides). — Le rapport de 1/3 est celui que l'on rencontre le plus fréquemment.

L'étude du *Jeu des appareils* (pp. 77-87) fournit des données particulièrement intéressantes. L'*adaptation olfactive*, la rapidité avec laquelle l'odorat s'émousse, est un fait bien connu, mais peu étudié et dont les conditions sont mal déterminées. La sensibilité olfactive est remarquable aussi par le temps très long parfois dont elle a besoin pour se restaurer; cette anosmie par épuisement offre, d'ailleurs, cette particularité remarquable qu'elle n'est que partielle; (anosmie élective des parfumeurs, etc.). L'adaptation olfactive paraît donc spécifique. « Mais, et c'est là le point qu'il faut retenir, cette spécificité est loin d'être rigoureuse. L'anosmie n'est pas limitée strictement à l'excitant qui en a déterminé l'apparition : elle s'étend à tout un groupe d'odeurs » (p. 78). C'est ce qu'ont établi les recherches d'Aronsohn. Elles « conduisent tout naturellement à supposer que l'odorat comporte une pluralité d'appareils, fonctionnellement distincts, et affectés chacun à un ensemble d'excitants déterminés... Formulées en termes très généraux, dit M. L. des B. [cette hypothèse] est sans doute très légitime » (p. 79).... Elle semble trouver une confirmation dans l'examen des anosmies d'origine toxique (par exemple par la cocaïne) ou infectieuse (diphtérie, influenza). En particulier, l'auto-observation de Rollet est des plus significatives. A la suite d'une affusion d'acide gymnémique, cet auteur vit s'installer une anosmie totale, puis partielle qui dura plusieurs mois. Le retour de la sensibilité a été très caractéristique par sa *discontinuité*. (L'ordre suivi apporterait peut-être une confirmation à la classification de Zwaardemaker.) Cette hypothèse d'une multiplicité de fonctions distinctes impliquerait la possibilité de combinaison des sensations élémentaires qu'elles recueillent, pour former la prodigieuse variété des odeurs que nous distinguons. La formation d'odeurs mixtes par mélange est-elle possible? Les opinions des expérimentateurs sont très partagées. M. L. des B. admet la possibilité de cette fusion donnant naissance à des qualités nouvelles.

Un dernier et très court chapitre est consacré aux *temps de réaction aux odeurs* et aux *réflexes olfactifs* (pp. 87-89).

Enfin chacune des deux remarquables études de M. Larguier des Bancels est terminée par une excellente bibliographie.

JEAN DAGNAN-BOUVERET.

Dr **J. Grasset.** — TRAITÉ ÉLÉMENTAIRE DE PHYSIOPATHOLOGIE CLINIQUE. — T. III. *Fonctions de réception, élaboration et émission de l'énergie : Neurobiologie. Fonctions de reproduction, ontogénie et phylogénie, hérédité.* Montpelllier et Paris, 1912.

Ce volume, le seul que nous ayons à analyser ici pour les lecteurs de la *Revue philosophique*, est le troisième et dernier du cours de Pathologie générale fait par le Pr Grasset à l'université de Montpellier. La division de ce cours marque déjà l'originalité de la conception que l'auteur se fait de la pathologie générale : le premier volume comprenait les fonctions de réception, absorption, circulation, élaboration et élimination de la matière, ou la *Trophobiologie*, le deuxième, les fonctions de défense contre la maladie ou l'*Antixénisme*; c'est-à-dire que ces deux premières parties ne concernent que l'histoire de la matière dans l'organisme, tandis que le dernier concerne l'énergie, parce que le système nerveux est le *grand milieu énergétique* de l'organisme; il va sans dire pourtant que ce milieu n'est pas sans avoir une influence considérable sur l'évolution de la matière. Le choix du terme Physiopathologie clinique comme titre achève de préciser l'idée de l'auteur sur la pathologie générale : celle-ci doit être fondée sur la physiologie, dont le point de départ et l'aboutissant est la clinique, sur la physiologie et non sur l'anatomie normale et pathologique dont l'hégémonie doit prendre fin. — Mais M. Grasset n'oublie pas de parler des fonctions de reproduction, de l'embryologie générale et de l'hérédité, ensemble constituant la fonction de défense de l'espèce et de la société. Il fait ainsi déborder, particulièrement dans cette dernière partie, mais aussi dans les autres, la physiologie jusque dans les questions sociales.

Il ne cache pas la doctrine qui l'inspire, c'est la doctrine vitaliste, non seulement dans l'étude de la vie de l'homme, mais aussi dans la vie de l'humanité. « La physiopathologie (comme je la comprends), dit-il, est bien, en somme, la science de l'homme à l'état normal et pathologique. » Cette conception, qui est juste au fond, suivant laquelle la « sociologie » rentre dans la physiologie, entraîne l'auteur à des considérations sortant un peu de la science. La physiologie dans le sens restreint du mot, et la pathologie mentale n'ont malheureusement pas encore une véritable rigueur, mais que dire de la psychologie et surtout de la sociologie, qui n'ont guère encore franchi les limites de l'état préscientifique? La question de la responsabilité est un exemple du vague qui règne dans ces « sciences ». Mais on connaît sur ce point la doctrine du Pr Grasset : il admet une responsabilité médicale distincte de la responsabilité philosophique; la responsabilité est « fonction de la normalité des neurones psychiques ». Sur une autre question, la fameuse « question sociale », M. Grasset dit : « Donc, la vie sociale physiologique ou normale ne se ramène pas à la *lutte*, mais au contraire à l'*amour* du prochain et à la collaboration amicale de tous pour le plus grand bien du corps social tout entier.

Voilà la *loi biologique*, qui est le fondement de la sociologie. »... « En somme la *question sociale* n'est soluble qu'avec *l'idée du devoir*. » Nous sommes loin, très loin du neurone (et même de la « responsabilité médicale ») ou du moins nous sommes loin de la base relativement solide qu'il nous offre, et j'ai peur qu'il soit difficile de fonder cette opinion sur une démonstration ou une observation réellement scientifique, bien qu'elle soit qualifiée de « loi biologique ». Mais peu importe après tout, car si l'auteur s'échappe hors de ce que l'on peut rigoureusement considérer comme scientifique, cela donne de la vie à ce livre et fait ressortir la personnalité de M. Grasset, avec qui on peut souvent n'être pas d'accord, mais dont il faut admirer la passion au travail et louer l'activité utile. De n'être pas d'accord avec lui j'en aurais souvent l'occasion, en lisant ce volume, même sur des points proprement médicaux. Ne voyons-nous pas reparaître la fameuse distinction des deux psychismes : celui du point O et celui du polygone? Et n'est-il pas curieux de voir que l'éminent professeur qui veut toujours penser physiologiquement et non anatomiquement propose ainsi une hypothèse anatomique comme explication qui doit dominer tout le volume, si bien qu'on pourrait appeler ce tome III : « Traité du double psychisme »? — Cependant pour se faire bien comprendre des étudiants, il insiste sur le schéma de ces centres, et il est certain que ce schéma et tous ceux dont le livre est rempli faciliteront singulièrement l'étude de ces phénomènes complexes qu'il est difficile de présenter clairement. Et si j'ajoute que dans ces schémas et classifications diverses est renfermée toute une conception d'ensemble physiologique des phénomènes nerveux et psychiques, si multiples et encore si mal coordonnés, on pensera avec moi que ce livre est un guide très utile pour le débutant. Il est aussi précieux pour le vétéran qui y trouvera résumés, avec une discussion et une bibliographie très au courant, les plus récents travaux sur les sujets les plus spéciaux, par exemple la question de l'aphasie motrice depuis Pierre Marie, l'apraxie ou l'origine de l'émotion. Sur ces sujets, M. Grasset, après avoir exposé le pour et le contre, donne son opinion en toute liberté d'esprit. Ces quelques lignes suffisent pour montrer la portée de ce nouveau volume dont deux tables et de nombreuses figures permettent aisément l'utilisation comme outil de travail.

PH. CHASLIN.

J. de la Vaissière. — ÉLÉMENTS DE PSYCHOLOGIE EXPÉRIMENTALE. In-12. Paris, Lethielleux, 382 pp.

Ce livre, dont l'auteur est professeur au Scholasticat de Jersey, est substantiel, très moderne, bien informé et au courant des recherches psychologiques les plus récentes. Il ne se présente pas comme un livre de laboratoire et de technique, mais comme un résumé des faits

acquis ou contrôlés par l'expérimentation et pouvant constituer une psychologie positive. Les questions qui dépassent l'expérience en ont été rigoureusement éliminées et sont réservées pour une « psychologie rationnelle ».

Après une courte introduction, et un résumé de psychologie animale, le livre se développe d'après deux grandes divisions : Étude analytique de la vie affective, étude analytique de la vie intellectuelle.

Nous n'insisterons pas sur une exposition de faits qui se trouve naturellement dans tous les traités de psychologie. Nous n'indiquerons que quelques points particuliers. Ainsi, au lieu d'insister, suivant l'usage, sur le jugement et le raisonnement, l'auteur expose surtout les recherches expérimentales (enquêtes de Ribot, Binet, travaux de Messer, Bühl, Watt et de l'école dite de Würzburg).

Sous le titre de « Psychologie transcendante » l'auteur étudie surtout le fait religieux et ses manifestations, sans toutefois s'interdire une excursion sur le terrain exploité par les Sociétés de recherches psychiques (médium, télépathie, etc.). Il serait injuste de reprocher à l'auteur d'aborder ces questions — qu'il traite d'ailleurs avec beaucoup de réserves, — parce qu'il pourrait répondre que ces recherches se réclament de la méthode expérimentale et s'efforcent d'employer ses procédés.

L'ouvrage se termine par la psychologie individuelle sous sa forme statique (caractère) et sous sa forme dynamique. Un court chapitre est consacré à la psychologie collective.

A notre avis, la principale critique qu'on puisse adresser à l'auteur se rapporte au plan qu'il a adopté.

La division en deux grandes classes : vie affective, vie intellectuelle, est trop simple, trop rigide, trop peu élastique pour embrasser tous les phénomènes complexes de la psychologie : d'où résultent des inconvénients dans l'exposition. En voici quelques exemples.

L'attention qui a donné lieu à tant de recherches expérimentales, est une fonction, une attitude de l'esprit qui domine la psychologie tout entière. Sa place naturelle, adoptée par quelques auteurs, serait au début du livre, tandis qu'ici elle est présentée sous forme fragmentaire : affective, intellectuelle.

Activité motrice, les mouvements ne forment pas une division spéciale. Pourtant l'auteur connaît assez bien les travaux contemporains pour savoir quelle importance croissante on leur accorde. Par suite, le sujet est traité d'une façon assez maigre sous les deux titres : Tendance affective, Tendance intellectuelle.

Une division des faits psychiques en deux classes ne me paraît ni nécessaire ni justifiée. Mais à tout prendre, s'il en fallait une, il serait préférable d'admettre : 1° le Connaître, depuis la sensibilité la plus confuse jusqu'aux formes supérieures de la pensée; 2° l'Agir, c'est-à-dire toutes les formes de mouvements du plus simple au plus complexe.

Les psychologues américains distinguent la psychologie « structu-

rale » qui étudie les données de la conscience, et la psychologie « fonctionnelle » qui a pour but de déterminer les opérations typiques de la conscience.

L'une ne peut pas se passer de l'autre. Il nous semble que notre auteur incline plus qu'il ne conviendrait vers la première.

Une table alphabétique des matières et une bonne bibliographie complètent le volume.

TH. R.

III. — Morale.

André Marceron. — LA MORALE PAR L'ÉTAT. 1. vol. in-8° 304 pp. Librairie Félix Alcan, 1912 (ouvrage récompensé par l'Institut).

L'État peut-il et doit-il apprendre à l'enfant à conformer sa conduite à des règles obligatoires? — Tel est le problème, précis et complexe, que M. Marceron a voulu résoudre.

Apprendre aux enfants à se conformer à des règles obligatoires est une fonction à la fois fatale, indispensable et normale de toute société : fatale, car il est inévitable qu'un groupement impose des modes d'agir collectifs; indispensable, le criminel étant « la plupart du temps celui qui s'est créé librement lui-même sa personnalité »; — normale, puisque cette fonction « se retrouve dans toutes les sociétés à toutes les phases de leur évolution » et qu' « elle est une nécessité pour leur persistance » (p. 13-15). C'est facile à vérifier pour la famille, pour les Églises; comment a-t-on pu contester à l'État seul, cette nécessaire fonction sociale d'imposer des règles obligatoires?

C'est qu'une même évolution a étendu les pouvoirs de l'État, en restreignant ceux de la famille, d'où le conflit dont les causes ont été mal comprises : « l'État a été amené à assumer le rôle d'éducateur, non par une décision arbitraire des gouvernants, mais par les mêmes causes qui lui ont, peu à peu, fait arracher au groupement domestique » une partie de ses pouvoirs (p. 20). D'ailleurs, distribuant l'instruction, l'État opère inévitablement une formation morale par la mise en rapport de l'enfant avec un maître et avec des camarades; même si l'État n'avait pas d'enseignement, « il ne pourrait ne pas tenir compte de cette double série d'influences et il serait fatalement amené à les réglementer (p. 22), donc il est à la fois normal et inévitable que l'État apprenne à l'enfant à conformer sa conduite à des règles obligatoires ».

Quelles bases faut-il donner à l'éducation par l'État ainsi définie? S'appuyer sur les croyances d'une Église serait persécuter les autres, et un état ne peut s'appuyer sur une religion universaliste sans

travailler à sa propre destruction (cf. Montesquieu). Les systèmes métaphysiques ne peuvent non plus servir de base parce que n'étant objet ni d'expérience forcée ni de conventions unanimes, ils ne sauraient être vrais; imposer l'un d'entre eux officiellement serait exiger des maîtres une attitude hypocrite. Trouver dans le bonheur l'unique mobile de toutes les actions humaines, ou dans la solidarité l'unique base des rapports sociaux, c'est postuler que la nature humaine est une et reste identique alors qu'elle évolue, est mûe par divers mobiles et poursuit des fins multiples. Se bornera-t-on à dégager de l'observation des mœurs et de l'histoire les conditions d'équilibre et la direction normale d'évolution de notre société? Base beaucoup trop vague et susceptible d'interprétations trop diverses.

Heureusement la volonté générale, qui, dans les mœurs, les traditions ou l'opinion publique reste vague ou incohérente, se formule au contraire en impératifs à la fois catégoriques et précis dans les lois mêmes de l'État. Contingentes dans leur apparition, les lois sont, par nature, nécessaires à observer. Aussi l'État prendra-t-il ses propres lois comme règles obligatoires auxquelles l'enfant doit apprendre à conformer sa conduite et ne leur cherchera pas d'autre base qu'elles-mêmes. Loin d'imposer au maître de morale la tâche impossible et facilement hypocrite de démontrer que les lois sont toutes justes et bienfaisantes, l'État leur prescrira de ne jamais remonter dans leurs explications au delà de ce motif : « C'est la loi », car il est dans la nature même de l'État de faire respecter ses lois avec le minimum de contrainte et le maximum d'obéissance joyeuse et aimante, la seule qui soit complète.

Si la loi est *l'unique base* et le *motif ultime* de toute éducation par l'État, elle *ne peut jamais être le seul mobile* ou *promoteur* d'action morale, même pour les enfants élevés dans les établissements de l'État. Au contraire, le maître délégué par l'État devra user de tous les ressorts affectifs, de tous les modes d'influence et de dressage à sa disposition, pour obtenir des enfants une conduite conforme à la loi. Trop heureux quand il trouvera la coïncidence des mœurs familiales et des prescriptions légales, il usera alors comme mobiles efficaces du chagrin ou de la joie que la conduite de l'enfant peut causer à ses parents. Inspirant respect et attachement par une conduite conforme à la loi dans sa classe et au dehors, par son dévouement professionnel, le maître pourra intervenir dans les relations des enfants pour favoriser les influences favorables à une conduite légale et entraver les influences contraires. Tout en exigeant la régularité du travail, il habituera les enfants à se concerter pour présenter des vœux, faire connaître les sentiments du groupe, décider une distraction ou même la date d'une composition. Il favorisera la mutualité conforme à la loi des retraites ouvrières et impliquant l'épargne conforme à l'ensemble du code civil; pour habituer les enfants à toute action collective conforme à la loi, on usera des jeux

et des chœurs, tout en inspirant le désir de faire ensemble de grandes choses par l'exemple des devanciers.

Si le groupement en classe, étude, récréation, est, à cet égard, excellent, l'internat des lycées, collèges, écoles primaires supérieures est trop différent des relations que l'enfant aura plus tard dans la famille et l'État. L'auteur propose, pour atténuer ces différences, de faire intervenir dans l'internat les femmes des administrateurs et de donner aux élèves des chambres séparées; inversement il importerait de remédier pour les étudiants à l'isolement si préjudiciable à une conduite légale, en créant des maisons familiales dirigées par d'anciens universitaires et en développant les rapports des étudiants avec leurs professeurs.

Tous ces moyens pratiques, que la leçon de morale ne peut remplacer, développeront des habitudes de conformité à la loi; mais il n'est pas moins indispensable d'avoir de celle-ci une notion exacte. Aussi M. Marceron prend-il soin de tracer un programme d'enseignement juridico-moral à donner à heures fixes dans toutes les classes ou années des écoles primaires (à partir de sept ans), collèges, lycées, grandes écoles, facultés. Cet enseignement devra être moral, autant que juridique, car il devra porter « autant et peut-être davantage sur les conditions qui permettent de s'en tenir au respect des lois que sur les lois elles-mêmes »; ainsi, on fera connaître que l'alcoolique et le joueur sont incapables de remplir toutes leurs obligations légales. On n'enseignera pas la charité parce que « les esprits charitables sont des révolutionnaires de la coutume et de la loi. » (p. 49). Comme morale sexuelle aux jeunes gens, on se bornera au respect de la femme mariée et aux articles 330-335, 354-357 du Code pénal. Les obligations légales communes ayant été enseignées dans l'enseignement primaire et secondaire, il restera surtout pour l'enseignement supérieur à faire connaître les obligations professionnelles.

Dans leur dernière année de lycée ou de collège, les jeunes gens auront appris à rattacher les lois aux conditions sociales qui les déterminent. En plus d'un exposé historique impartial des principales doctrines philosophiques, on ferait cette année-là « une étude, conduite avec la rigueur scientifique convenable, de cette morale diffuse que nous avons écartée comme base de l'enseignement moral, mais dont nous avons montré les rapports étroits avec la morale légale. L'élève apprendrait par là, non pas ce que le professeur considère comme obligatoire, mais les prescriptions de la conscience collective. Il verrait.... quelle en est l'origine, et de plus comment les lois ne sont pas des institutions arbitraires des hommes.... N'est-il pas à craindre, dira-t-on, que du spectacle changeant de ces mœurs, de la vue de ce défilé de systèmes divers et contradictoires, l'élève ne retire aucun principe ferme de conduite et ne se fasse aucune philosophie? — Que l'élève, au sortir du lycée, n'ait pas de principes fermes de conduite, cela n'est pas à craindre. Il aura ceux qu'un enseignement

poursuivi pendant sept ans avec tenacité lui aura inculqués. Il sera disposé à vivre selon les lois de son pays. Et ce sera déjà quelque chose. — Quant à une philosophie personnelle, nous le reconnaissons volontiers, il n'en aura problablement pas. Et il n'y a pas lieu de le regretter. Rien n'est si amusant, pour ne pas dire attristant, que de voir de petits jeunes gens de dix-huit ans se proclamer kantiens, néo-kantiens, pragmatistes, ou évolutionnistes sans avoir jamais compris ni approfondi les doctrines dont il se réclament, uniquement parce que leur maître a adopté telle d'entre elles, ou parfois parce qu'il l'a combattue. C'est avec son existence d'homme, ses tristesses et ses larmes, ses joies et ses triomphes, ses efforts poursuivis, ses connaissances pratiques, scientifiques ou artistiques acquises au sortir du collège, c'est avec tout cela que l'on doit se faire sa philosophie. Les systèmes des penseurs peuvent être objet d'enseignement; mais sa philosophie à soi, on la vit et on se la fait en vivant. » (p. 189-190).

*
* *

C'est une nouvelle séparation ou distinction radicale que M. Marceron propose entre la loi, devoir ordonné par l'État et l'idéal de bonheur ou de société meilleure, affaire purement individuelle.

Supposons donnés les éducateurs qui, sachant inspirer par leur conduite respect, attachement, admiration même, obtiennent de leurs élèves une obéissance ou imitation joyeuse et aimante. Tous ces sentiments ne seront-ils pas singulièrement refroidis quand le maître révélera que ses propres actions ont pour unique motif : « c'est la loi »? N'est-ce pas l'effet produit par la formule fâcheuse des parents embarrassés « il faut le faire, parce qu'il faut obéir »?

A la vérité, l'enfant n'étant pas de très bonne heure préoccupé des conditions ou du comment, il y n'a peut-être pas grand inconvénient à attendre la classe de philosophie pour montrer comment la loi est conditionnée par les mœurs et l'opinion. En revanche l'enfant est très précocement finaliste, préoccupé du pourquoi ou du but des ordres donnés, n'obéissant avec joie que si le but proposé excite en lui attrait, admiration ou enthousiasme. Or, la loi en tant que commandement ne pourra jamais suggérer ces sentiments, à moins d'en dégager un ou plusieurs buts, apparaissant soit comme éléments de bonheur individuel, soit comme idéal social ou humain dans lequel l'individu aspire à se dépasser.

Peut-on dégager des lois existantes une telle finalité? Voilà le problème qu'il faudrait poser, si l'on pense qu'un état démocratique doit faire converger sa fonction législatrice et sa fonction éducatrice. Le livre de M. Marceron a le grand mérite d'avoir montré cette nécessaire convergence.

S'il n'a pas voulu voir qu'il fallait, pour l'obtenir, dégager la finalité des lois, par suite se placer au point de vue de l'avenir autant que du présent, c'est par crainte d'introduire dans l'enseignement moral des éléments d'interprétation individuelle; mais, la parfaite objectivité n'est-elle pas chimérique dans un enseignement, où le maître doit, pour réussir, mettre un peu de sa vie affective et faire appel à la bonne volonté des individus?

Enfin, s'il est désirable d'étendre les leçons de morale à toutes les classes de l'enseignement primaire et secondaire, ne serait-il pas nécessaire de les réduire à une demi-heure par semaine à l'école primaire et dans le premier cycle secondaire, sous peine d'épuiser très vite l'intérêt et l'attention?

MAURICE CONSTANT.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Cournot. — Essai sur le fondement de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique. In-8, Paris, Hachette, 1912, 616 p.

Une nouvelle édition de ce livre (qui parut en 1851) vient à son heure et sera certainement bien accueillie. On peut regretter qu'un auteur compétent n'ait pas indiqué, dans une courte Introduction, les rapports de la théorie de la connaissance de Cournot avec les doctrines contemporaines, notamment le pragmatisme.

Les idées de Cournot n'ont pas eu, pendant sa vie, le succès qu'elles méritaient; elles n'ont agi que sur quelques penseurs isolés. Entre tous, il convient de nommer le regretté G. Tarde qui, à la vérité, fut un autodidacte, mais qui se plaisait à répéter que Cournot fut son maître, son éducateur intellectuel. Il a indiqué dans une Étude spéciale ce qu'il lui devait. D'autres, de moindre renom, ont aussi subi son influence, et les tendances contemporaines semblent de nature à en augmenter le nombre.

La nouvelle édition, en rendant ce livre plus accessible au public, permettra aussi de comprendre quelle fut la valeur de Cournot, surtout si on le replace dans son temps.

Th. Ribot.

Alessandro Bonucci. — Verita e Realta. 1 vol. grand in-8°, VIII-518 pp. — Modena, Formiggini, 1911.

M. Bonucci définit lui-même, très heureusement, son ouvrage : *un itinéraire de l'esprit vers l'Absolu*. Il s'agit donc d'un effort pour réduire philosophiquement l'expérience à l'unité. De là une double conception : celle du Vrai, qui consiste dans une cohérence positive, c'est-à-dire un enchaînement nécessaire, de toutes les modalités conscientes; celle du Réel, qui consiste dans cette unité absolue de l'expérience. L'enchaînement nécessaire suppose l'espace, par lequel le non-moi se distingue du moi et en explique les modalités; l'espace suppose le temps, qui a pour office de lever les contradictions spatiales. Et l'enchaînement des connaissances est vrai dans son ensemble, parce qu'il se réfère à ce qui est indubitable, aux données subjectives comme telles. La vérité absolue signifie une localisation

de tous les états subjectifs selon leur ordre temporel, dans une vision simultanée et systématique de tous les moments. L'Absolu, ainsi défini, serait conscience, unité du multiple qui lui est foncièrement inhérent, analogue à la conscience du romancier qui perçoit comme étant en elle les personnages du roman. De cette conscience absolue notre moi, qui est série et tendance, peut indéfiniment se rapprocher. Ainsi l'expérience partielle, et proprement temporelle, est tendance elle-même, aspiration à l'expérience totale, à l'Absolu. Le mal, qui existe nécessairement, puisqu'il réside dans la limitation mutuelle des éléments du multiple, est surmonté par cette tendance à l'affranchissement et au plaisir qui en résulte. De là les diverses voies de libération, et l'infériorité, ainsi que la graduation, des biens physiques. L'art, la moralité, l'état, sont des moyens libérateurs. La vie religieuse, sous forme de connaissance symbolique ou de prière, nous amène très près de la conscience de l'Absolu, envisagé comme Dieu. Mais toutes ces tentatives sont dominées par l'instinct réaliste : pour elles toutes, l'Absolu demeure toujours un *au-delà*. Seule, la voie scientifique et philosophique, nous acheminant à l'expérience unitaire, nous amène à la conscience de l'Absolu immanent. L'attitude achevée de l'athéisme, qui nie Dieu pour que nous devenions Dieu, réaliserait enfin pour nous cette expérience totale et cette vérité. Mais cette dialectique ascendante n'est, pour le philosophe qui la repousse, que l'expression même d'un besoin.

J. Segond.

Emilio Morselli. — Il fondamento dell'idealismo etico. 1 vol. in-16, vi-138 pp. — Livourne, Giusti, 1911.

Sous le nom vague d'*idéalisme moral*, M. Morselli paraît comprendre toutes les doctrines qui, non seulement subordonnent hiérarchiquement la raison spéculative à la raison pratique, mais font dériver génétiquement la première de la seconde : aussi voyons-nous figurer dans ce cadre, outre le pragmatisme de James et de Schiller, la philosophie de l'esprit d'Eucken, l'idéalisme de Rickert, l'évolutionnisme de Bergson. En fin de compte, ces diverses tendances sont toutes des expressions diverses du volontarisme. Et, comme le psychologisme utilitaire ne peut suffire à les expliquer, l'auteur les rattache historiquement à l'interprétation idéaliste qu'a donnée Fichte du criticisme kantien. Il est préoccupé surtout de montrer ce qu'il y a de prékantien, de dogmatique et d'inacceptable dans cet idéalisme de Fichte et dans les doctrines contemporaines qu'il y rattache. Très féru de logique, il préfère manifestement la dialectique de Rickert à la richesse, qu'il juge peu solide, du bergsonisme. Très connaisseur des textes, il reproche à Bergson d'avoir commis, par une sorte d'ingratitude, un contresens dans sa critique de Fichte; et c'est lui, au contraire, qui commet un contresens, en imputant à Bergson

d'avoir confondu l'intelligence dérivée avec le moi absolu, alors que Bergson voulait montrer que le moi absolu n'a pas un caractère vraiment intuitif, mais n'est autre chose qu'une intelligence comprimée ou implicite. Et ce contresens n'est pas le seul, si c'en est un autre — et grave — que de voir dans le bergsonisme une philosophie *finaliste*, une doctrine de ce qui *doit être*! Comme, d'ailleurs, aucune critique n'est instituée de la notion bergsonienne du temps et que l'importance de cette notion n'est pas même vue par l'auteur, on peut dire que toute cette déduction du bergsonisme et cette condamnation rapide d'une philosophie nouvelle procèdent d'une réelle méconnaissance de la pensée actuelle et d'un à peu près historique. Est-il besoin d'ajouter que l'interprétation du criticisme kantien par M. Morselli est d'une *sagesse* irréprochable? Toutes les fluctuations du Kantisme sont conservées, toutes les tentatives de *pénétration* du Kantisme sont blâmées. Et les conclusions, aussi, de l'ouvrage italien sont très *sages* : la connaissance est légitime et objective (contre les pragmatistes) ; la moralité est œuvre spirituelle originale (contre les sociologues et les scientistes) ; la matière de la connaissance est en harmonie avec sa forme (contre les purs aprioristes) ; la moralité, comme la science, est rationnelle (contre les purs volontaristes). Le livre est très bien fait, d'ailleurs : l'auteur nous amène d'abord à sympathiser avec l'idéalisme moral, dont on le jugerait un adepte ; puis, après l'avoir habilement concentré dans un Kantisme transformé par Fichte, il nous conduit à la délivrance par une critique de Fichte et une nouvelle étude des concepts kantiens. Les pages intéressantes se trouvent au chapitre III ; elles nous montrent que la philosophie de l'action de Fichte procède du tempérament *agissant* de son créateur. Mais, au fait, M. Morselli ignore-t-il l'existence d'une *philosophie de l'action* et d'un *idéalisme moral* très précis et très dialectique? On connaît fort mal la philosophie française à Livourne.

J. Segond.

Antonio Falchi. — Le esigenze metafisiche della filosofia del diritto e il valore dell'a priori. 1 vol. in-8°, xi-186 pp., Sassari, Dessi.

M. Falchi est un positiviste ; mais il reconnaît les exigences de la critique, et il ne croit pas que le positivisme y ait satisfait jusqu'à présent. La renaissance de l'idéalisme, en Italie et en Allemagne surtout, en particulier en ce qui regarde l'éthique et la philosophie du droit où reparaît l'*a priori* métaphysique, lui semble répondre à cette insuffisance. Et il montre que ni l'analyse de Hume, ni la critique de Kant (mal interprétée à l'ordinaire par les positivistes, qui pensent y trouver la ruine de l'absolu, alors que la métaphysique s'y trouve assurée en fait sous forme subjective et l'empirisme seul ruiné), ni le dogmatisme de Comte, ni l'évolutionnisme psycho-génétique n'ont pu

exorciser l'*à priori*. Le positivisme ne saurait donc écarter la métaphysique que par une critique expresse, qui fera droit aux exigences légitimes de l'idéalisme; et c'est à cette tâche que s'emploie M. Falchi, en se restreignant de préférence à la philosophie morale et juridique, mais en indiquant une méthode générale qui rendrait le même service, soit aux autres philosophies spéciales, soit à la philosophie dans son ensemble. Il distingue trois problèmes : le problème *ontologique*, qui se résout par la détermination de la cause explicative des phénomènes juridiques et moraux; le problème *déontologique*, qui se résout par la justification des valeurs juridiques et morales; le problème *logique*, qui se résout par l'élucidation du concept de droit. On vient à bout du premier problème, si l'on note le caractère propre de la conscience, qui est d'abolir toute différence entre le phénomène et la réalité; la cause accessible des phénomènes juridiques et moraux n'est donc pas un absolu, mais la conscience elle-même, et la phénoménologie juridique et morale s'explique par le développement historique de la phénoménologie de la conscience. On vient à bout du second problème, si l'on voit qu'une méthode psychologique rend bien compte par l'association du fait conscient de l'évaluation juridique et morale, mais non de la valeur même de l'évaluation, et si l'on cherche, dès lors, le principe de celle-ci dans une sphère d'expérience qui dépasse l'individu, c'est-à-dire dans les exigences de la vie sociale. On vient à bout du troisième problème, si l'on songe que les recherches juridiques, comme toutes les autres, supposent des prénotions, mais que ces prénotions résultent simplement d'une synthèse des expériences antérieures; le concept juridique n'est donc nullement *à priori*, mais il se développe au cours de l'évolution juridique. Le problème déontologique se réfère, du reste, au problème ontologique, en ce sens que les exigences sociales ne deviennent un impératif pour l'individu que dans la mesure où elles se transforment en exigences conscientes. Et le problème logique se réfère aussi au problème ontologique, en ce sens que le concept de droit devient, à son tour, un motif conscient de l'action. De telle sorte que la critique positiviste, si elle rend compte des réclamations légitimes de l'idéalisme, n'admet au fond qu'un seul *à priori* : la conscience même, avec son pouvoir de synthèse. — Les deux auteurs contemporains visés surtout par M. Falchi sont Petrone et Del Vecchio.

J. Segond.

Antonio Aliotta. — La reazione idealistica contro la scienza. 1 vol. grand in-8°, XVI-326 pp. Palerme, Casa editrice Optima, 1912.

L'ouvrage de M. Aliotta est un remaniement d'un mémoire couronné en 1909 par l'Académie Royale de Naples. Il a semblé à l'auteur que le centre de la spéculation contemporaine, à son déclin, consistait dans un effort de réaction contre l'intellectualisme scientifique; son

intention a été de montrer que, si cet effort idéaliste était légitime à l'encontre d'un intellectualisme intransigeant et qui faisait du mécanisme l'unique méthode de connaissance, il devait échouer contre un intellectualisme véritable, qui se bornerait à affirmer l'autonomie de l'intelligence à l'égard des autres facultés spirituelles, et à revendiquer pour la pensée, et non pour l'imagination et le vouloir, le domaine de la philosophie.

Or c'est justement l'intransigeance de l'intellectualisme mathématique qui devait provoquer cette réaction idéaliste et irrationnelle. Et M. Aliotta rappelle qu'à toutes les époques, depuis celle des Socratiques jusqu'à celle de Bergson et de W. James, cette alternance s'est produite de rationalisme exclusif et d'irrationalisme plus ou moins mystique. Il nous fait voir dans l'agnosticisme les origines toutes modernes de la réaction actuelle : il nous en fait suivre le progrès à travers le néo-criticisme allemand (Riehl) et français (Renouvier), l'empiriocriticisme de Mach et d'Avenarius, le néo-hégélianisme anglais ; il nous décrit et nous dénonce l'intuitionisme de Bergson et de Schmitt, le pragmatisme anglo-américain de W. James, de Dewey et de Schiller, la philosophie des valeurs et l'historicisme de Rickert, de Croce, de Münsterberg et de Royce : il nous expose, en blâmant leurs excès, les formes exagérées de l'intellectualisme subsistant, philosophie de l'immanence de Schuppe, idéalisme de la connaissance pure de Cohen, nouvelle école de Fries représentée par Nelson, théorie des objets de Meinong et d'Höfler. Dans une seconde partie, examinant les nouvelles théories de la mathématique et de la physique, il étudie successivement, avec une merveilleuse et universelle compétence, la géométrie non-euclidienne, la nouvelle élaboration logique des mathématiques pures, l'énergétique d'Ostwald, la nouvelle physique des qualités de Duhem, enfin la théorie des modèles de Maxwell, de Hertz et de Pastore.

L'exposé de chacune de ces doctrines est très minutieux : et chacune d'elles trouve sa réfutation, inspirée constamment par l'esprit de juste milieu de l'intellectualisme vraiment rationnel, celui de M. Aliotta et de M. Chiappelli. L'auteur éprouve une vive aversion pour le mysticisme, qu'il s'agisse de Pascal, de Bergson, ou de Royce. Il a une haine égale pour le contingentisme, qu'il s'agisse de Renouvier ou de Boutroux. Et, par suite, il déteste l'intuition et l'« idéalisme fantastique » qu'elle engendre, et n'accorde son estime qu'au concept. C'est dire le mépris où il tient ces doctrines irrationnelles qui voient dans les concepts des symboles abréviatifs, des substituts de l'intuition. Toutes ces doctrines sont ennemies de la science et de la philosophie vraie : toutes substituent à la connaissance ou l'art ou la vie morale. Deux tendances, en particulier, semblent déplaire à M. Aliotta : celle que représente la « philosophie nouvelle » de Bergson et de Le Roy, celle qui s'incarne dans la « philosophie des valeurs ». L'une et l'autre ne sont elles pas les expressions complètes d'un *idéalisme*? Et

le réalisme de l'auteur a beau jeu pour faire voir que les valeurs, en elles-mêmes, n'*existent* pas, et que l'intuitionnisme bergsonien s'exprime par des métaphores. Seulement, nous qui n'avons pas la lecture immense et la compétence indiscutable de M. Aliotta, nous ne saurions en conclure, avec une superbe que ces qualités seules justifient, que la critique du bergsonisme relève de la critique littéraire et non de la philosophie elle-même. Nous avons lu maintes fois une justification de cet emploi des images, qui semble, dans l'œuvre de Bergson, avoir échappé à l'auteur. Nous ne sommes pas dupes de l'esthétisme prétendu et de l'anti-scientisme inexistant de la doctrine bergsonienne. Nous savons que l'intuition bergsonienne suppose une dialectique, et que la vie de l'intelligence et des concepts est affirmée par cet « idéalisme fantastique » que l'on prête à contresens à Bergson. Et nous posons, à propos de ce cas particulier qui nous est connu, une question générale : la critique d'une philosophie doit-elle se faire *du dehors*, du point de vue d'un système arrêté, si vague soit-il, ou bien *du dedans*, du point de vue central de cette philosophie elle-même? La réponse à cette question a été donnée par Bergson et par W. James; M. Aliotta ne semble pas la connaître. Connaît-il davantage la philosophie de l'action de M. Blondel? Nous ne le pensons pas, car, dans le cas contraire, il serait inexcusable, lui qui consacre tant de pages à des auteurs comme Petzoldt, d'en avoir réservé à peine une demie sur 526 à une doctrine aussi savante, aussi *nouvelle* et aussi suggestive. Il est vrai que du créateur de ce *pragmatisme* intégral et dialectique il a lu tout juste un article de revue. Cependant, la thèse célèbre sur l'*Action* est moins volumineuse que le mémoire remanié de M. Aliotta. Nous pourrions encore exprimer un doute au sujet de l'interprétation du renouviérisme : l'auteur a-t-il compris exactement la loi renouviériste du nombre et la critique du nombre infini *actuel*? Nous ne songeons pas à discuter sa compétence de mathématicien; mais nous sommes surpris qu'il détermine encore le nombre comme foncièrement cardinal. Enfin, si l'ouvrage était l'exposé d'une doctrine personnelle, au lieu d'être une analyse informée et une négation des doctrines nouvelles et hérétiques, nous nous ferions fort de montrer que cet intellectualisme est contradictoire, ou qu'il se ramène à une théorie idéaliste des valeurs. Est-ce bien l'anti-intellectualisme qui, à l'heure présente, est à son déclin?

J. Segond.

Th. Ziehen. — Über die allgemeinen Beziehungen zwischen Gehirn und Seelenleben. Leipzig, Barth, 1912, 3e édit, in-8°, 67 p.

Cette édition ne diffère de celle dont nous avons donné l'analyse dans la *Revue philosophique* de 1902 (t. LIV, p. 297) que par des données historiques plus étendues. Après avoir signalé p. 6-7 l'ana-

logie de la théorie de Démocrite et d'une conception bouddhiste, Z. indique la localisation de la pensée dans le cerveau, des passions (de la colère) dans le cœur, des appétits dans le foie; il mentionne l'opposition (voir ma thèse latine) d'Hippocrate et d'Aristote, quant au rôle du cerveau et du cœur (p. 8); la nature corporelle de l'âme pour les Stoïciens (p. 10 et note 14 p. 60); le peu d'intérêt des questions psycho-physiologiques pour les penseurs de la Réformation (p. 14) : le rôle du cœur et du cerveau est mal défini par Melanchton et Luther (p. 25).

Les notes placées à la fin de l'opuscule ont été enrichies de quelques nouvelles citations : la note 8, p. 59, indique quelle fut la théorie du πνεῦμα avant Aristote et Theophraste; la note 12, p. 60, cite Galien au sujet du siège de l'ἡγεμονικόν chez Straton, Épicure, les Stoïciens, etc.; la note 24, p. 68, relève l'opposition des localisations médicales et philosophiques signalée par Avicenne et Averroes, qui tous deux faisaient jouer au cerveau un rôle secondaire; les notes 35 et 36, p. 70, citent Bonnet au sujet des « fibres qui concourent à la production de l'idée » et à sa reproduction; la note 45 concerne la théorie de Hobbes sur la transmission des mouvements sensoriels au cerveau et au cœur et sur la réaction dans le sens de l'objet extérieur (p. 70).

G.-L. Duprat.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

American Journal of Psychology.

XXII, 1911.

F. L. Wells. *Effets de l'exercice sur les associations spontanées* (1-14). — L'expérience consistait à donner à chacun des six sujets une série de 50 mots, chaque jour de la semaine, jusqu'à épuisement de 20 séries et à les lui faire répéter deux jours après. Ce qui se manifeste tout d'abord, c'est une tendance à la disparition du coefficient individuel : le temps est diminué de plus de moitié dès le milieu des séries : en même temps, les mots répondus décèlent des associations plus superficielles, et le vocabulaire de chaque sujet paraît être plus facilement à sa disposition pour réaliser les opérations ; enfin l'élément émotif diminue rapidement.

Hikoso Kakise. *Étude préliminaire sur les phénomènes de conscience accompagnant la compréhension* (15-64). — C'est une étude très complète, quoique discutable par certains côtés, de la nature de nos états de conscience avant, après et pendant que nous comprenons un mot lu. H. K. a employé, malgré les objections de Wundt, la méthode de Marbe, en tâchant d'échapper à ces objections, et il a adopté, après avoir passé en revue toutes les autres théories, l'explication de la pensée que donne Titchener : qu'éprouvons-nous quand nous avons un sentiment de relation? la conscience ne nous donne à décrire que des images ou des sensations cinésiques. — Les conclusions sont, après analyse des phénomènes accompagnant la compréhension : 1° La nature motrice ou sensorielle de l'image du mot présenté dépend avant tout de la manière dont ce mot est présenté (vu ou prononcé); — 2° la fréquence des images-souvenirs dépend avant tout non du caractère concret ou abstrait du mot présenté, ni des particularités individuelles, mais de la lenteur ou de la rapidité de la réaction ; 3° la méthode habituellement employée pour étudier les associations, paraît trop artificielle pour les associations réelles : la méthode de Marbe paraît mieux adaptée, parce qu'elle permet à la fois l'étude des lois générales d'associations et celle des particularités individuelles ; 4° la représentation concrète, au cours de la compréhension, dépend avant tout de la longueur de fixation qu'on lui accorde; 5° le sentiment de comprendre peut être ramené soit à un sentiment d'être familiarisé avec, — soit à un sentiment de possession. Ce dernier sentiment, qui

est la constatation du plus ou moins de cohésion des associations naissantes, pourrait être réductible à une *énergie spécifique* : le sentiment de familiarité paraît d'une nature spéciale, et c'est peut être une troisième qualité des sensations ou des phénomènes conscients.

Is. Coriat. *Psychopathologie de l'apraxie* (65-85). — Essai d'explication par la pathologie nerveuse et la pathologie mentale, de l'apraxie en général, et de l'apraxie motrice en particulier.

Fr. Angell. *Note sur quelques facteurs physiques qui influencent les temps de réaction, avec la description d'une nouvelle clef à réagir* (86-98).

F. H. Safford. *La précision des mesures en psychométrie* (94-98). — Le caractère relatif des formules qu'on y emploie. Rép. de *Urban* dans le n° suivant, p. 298-303.

L. Hollingworth. *Psychologie de la somnolence* (99-121). — Analyse montrant que les hallucinations survenant à ce moment, se font avec un autre type d'imagination que durant la veille, se déroulent selon des associations plus isolées, et séparent l'activité mentale des habitudes antérieures qui la personnalisaient.

Travaux du laboratoire de Vassar College : Norris, Twice, Washburn. *Effet de la fatigue sur l'appréciation de la valeur des couleurs* (112-113).

Shepherd. *Appréciation des sons articulés par des ratons* (116-119).

II. — Horace Kallen. *Le principe de la beauté dans la comédie* (139-157). — Etude (extraite d'une *Esquisse de Philosophie pragmatique de l'art*) sur ce qui fait la beauté de la comédie, quoiqu'elle implique non pas un accord harmonieux entre l'esprit et son entourage, mais au contraire un désaccord, puisqu'elle est destinée à faire ressortir des défauts. Mais, dans ce désaccord, la laideur ou le mal nous sont présentés non comme notre égal, mais comme notre esclave, totalement désarmé : en sorte que l'adaptation, l'harmonie sont immédiates. Il y a donc bien accord avec le milieu, malgré qu'il ne nous convienne pas, parce que cet accord convertit le mal en bien : nous lui arrachons ce qui le fait vivre [théorie utilitaire de la beauté qui mérite d'être discutée.]

L. Ell. Ordahl. *La conscience dans l'acte d'apprendre* (158-213). — Dans cette longue étude, L. O. consacre d'abord quelques pages au concept de conscience et d'inconscience, puis aux étapes suivies par l'acte d'apprendre. Ses expériences ont visé à rechercher : 1° si l'acte d'apprendre est aidé par des facteurs qui n'arrivent jamais à la conscience ou n'y entrent que fort peu ; 2° si une habitude dont le début et la formation sont inconscientes, peut se développer malgré la distraction et l'éloignement des actes de conscience qui concourent ordinairement à ces formations ; 3° quel est le rôle de la conscience dans l'acquisition d'actes qui ne demandent aucun facteur intellectuel, ou qui demandent une coordination complexe des impulsions musculaires, ou qui sont purement intellectuels.

Les conclusions sont que, dans l'acte d'apprendre, il existe des facteurs conscients et des inconscients : ceux-ci sont ceux qui sont impliqués dans l'établissement des associations par la pratique, et dans le parti que l'on tire des modifications de la manière de faire que la conscience utilise après qu'elles sont établies. Plus l'acte à apprendre est d'ordre élevé et intellectuel, plus le contrôle de la conscience a un effet immédiat et direct. Quand l'acte à apprendre implique à la fois des éléments intellectuels et d'autres musculaires, l'activité est consciente dans son ensemble : les détails deviennent automatiques les uns après les autres, laissant successivement à l'attention sa liberté pour s'attaquer à d'autres difficultés : la conscience joue alors le rôle d'un agent correcteur, éliminant les erreurs, vérifiant les éléments formés inconsciemment, et organisant la marche du tout. Quand on apprend une simple coordination musculaire, la conscience est tout entière concentrée à réaliser, à faire sortir le mouvement ; on n'a qu'une attention obscure sur les différentes sensations et sentiments entrant dans l'organisation musculaire ; la coordination serait d'ailleurs troublée si l'attention s'attachait à l'un de ces éléments à l'exclusion des autres. — L'acte d'apprendre peut d'ailleurs progresser, sans que celui qui apprend ait conscience du but ; mais apprendre avec attention l'emporte toujours sur ce qui se fait dans la distraction. Quant aux facteurs qui n'arrivent jamais à la conscience, les expériences n'ont pas montré qu'ils aient quelque influence que ce soit.

Helen Maud Clarke. *Les attitudes subjectives* (214-249). — Le terme de *Conscious attitudes*, ou *Bewusstseinslage*, a été employé pour désigner ces états d'esprit qui apparaissent vaguement quand nous étudions en nous nos associations : leur étude se relie donc à celle de la pensée sans image : ce sont des états complexes. Se plaçant à son point de vue personnel, H. C. conclut de ses observations sur sept sujets, allant du type non visuel au type nettement visuel, mais dont l'introspection a donné des résultats analogues, que : l'imagerie qui leur est jointe passe par des degrés successifs de clarté et d'intensité, de vivacité et d'effacement, qui vont jusqu'à ce que désigne sans doute le mot de pensée sans image ; de même pour les sensations et les sentiments : en sorte que ces *attitudes* ne paraissent pas être un élément psychologique nouvellement découvert, mais se réduisent à un composé de divers éléments déjà connus.

S. Ferree et R. Collins. *Influence de l'audition bi-auriculaire sur la localisation des sons* (250-297). — Après avoir résumé les travaux antérieurs depuis 1901, et retenu les conclusions qui leur semblent acquises, les auteurs ont organisé une série d'expériences, en combinant différents dispositifs, qui leur ont montré que les personnes dont les deux oreilles ne sont pas égales, ont toujours tendance à déplacer le son dans l'axe de l'oreille la plus sensible : les différences artificielles de sensibilité produisent un effet encore plus considérable. Il est possible de corriger la déviation naturelle du sens du son : mais il

ne faut pas, pour obtenir ce résultat, égaliser les deux oreilles. F. et C. ont constaté, comme leurs prédécesseurs, des préférences individuelles de localisations : mais ils ne les ont pas vues, comme Dunlap, changer en quelques mois.

III. — Sarah Barnholt et Mad. Bentley. *L'intensité thermale et la zone d'excitation* (325-332). — On n'a pu formuler jusqu'à présent une loi générale exprimant la relation de l'intensité de la sensation à l'étendue de l'aire sensorielle excitée : la raison en est que l'augmentation se fait différemment, selon qu'il s'agit d'une excitation tactile sur la peau, visuelle sur la rétine, auditive, etc. — B. et B. essayent d'établir une relation entre l'augmentation des sensations de température et celle des sons : en tout cas, elles n'admettent pas que ces sensations augmentent avec la surface qui les transmet, mais plutôt avec le *ton* de cette surface : à quoi il faut ajouter la plus grande perfection de la conduite des excitations aux centres nerveux, quand la surface est plus grande.

Ed. Jacobson. *La conscience dans l'anesthésie* (333-445). — J. continue la série des observations qui, depuis quelques années, constatant que les anesthésiques n'apportent pas toujours l'absence de conscience aux opérés (voir *Rev. Phil.* XLVII, 1899, p. 506) et montre que la perte de sensibilité varie d'un sujet à un autre.

A. de Vries Schaub. *Sur l'Intensité des Images* (346-368). — Expériences faites sur des images de la mémoire : elles ont une intensité plus ou moins grande, et, en tant qu'elles rappellent des sensations, peuvent être classées par degrés d'intensité analogues à ceux des sensations.

Samuel Hayes. *Les sensations de couleurs dans la cécité partielle aux couleurs : examen des méthodes actuellement usitées* (369-408). — Étude très documentée, où l'auteur relève et discute les cas les plus caractéristiques cités par les divers auteurs qui se sont occupés de ces questions : il est ainsi conduit à conclure que l'on n'a pas tenu compte de tous les éléments qui caractérisent la cécité aux couleurs, que l'on a cru pouvoir expliquer celle-ci en la réduisant beaucoup trop. Après avoir lui-même recueilli un certain nombre d'observations très fouillées, après avoir soumis les sujets à diverses méthodes de contrôle pour vérifier leurs dires, S. H. conclut qu'il existe de multiples formes de cécité aux couleurs, lesquelles s'étagent depuis la vision normale, jusqu'à celle de deux couleurs seulement, qu'il ne faut pas confondre avec la vision anormale de trois. Quand le rouge et le vert étaient présentés dans des conditions favorables à la sensation, beaucoup de sujets ne se laissaient pas aller à les confondre avec des mélanges de jaune, de noir et de blanc : mais la confusion se produisait aisément quand les conditions de sensations étaient défavorables, ou quand on ajoutait du bleu à l'une de ces couleurs. Encore le rouge ou le vert en quantité considérable, étaient-ils quand même vus par ceux dont la cécité aux couleurs était faible. — Ces recherches ont aussi conduit S. H. à constater que le problème de la vision anormale des

couleurs est plus clair depuis que l'on sait que la fonction rétinienne diminue à mesure que l'on s'éloigne de la macule et de la tache noire, et que la même impression donne des sensations différentes aux différentes places de la rétine. — L'article se termine par une abondante bibliographie, qui paraît assez complète.

IV. — Ernest Jones. *La Psychopathologie de la vie quotidienne* (477-527). — Reprenant la thèse et les observations de Freud, E. J. observe les erreurs que nous commettons chaque jour, et cherche à en déterminer les causes. Il les divise en deux séries : l'une motrice, et l'autre sensorielle. La première série comprend deux classes : celle des actions qui tombent à faux (lapsus linguæ, lapsus calami, actions inadaptées); et celle des actions que nous accomplissons machinalement, et sans les vouloir, ou plutôt tout en en voulant d'autres. — La seconde série comprend aussi deux classes : celle des absences de perceptions (ne pas voir, etc.) et celle des perceptions erronnées.

L'étude de ces deux séries, qui toutes deux déterminent au moins temporairement un mauvais fonctionnement de l'esprit, nous fournira quantité de documents intéressants sur les causes de nos erreurs individuelles ou sociales, sur la difficulté de se comprendre les uns les autres, et enfin l'influence du coefficient affectif sur nos jugements.

J. E. Downey. *Un cas de gustation colorée* (528-539). — Ces cas sont assez rares, et surtout ils ont été moins longuement décrits que les cas d'audition colorée. E. D. en rapporte une observation longuement étudiée et où il montre que c'est la sensation qui a déterminé la synesthésie, quelquefois parce que l'on sait que l'objet goûté est colorée.

E. B. Titchener. *Note sur la conscience de soi-même* (540-552). — Étude très fouillée des différentes manières dont nous nous voyons par introspection, dans différents états. T. cherche à résoudre deux questions : 1° sommes-nous toujours conscients de nous-mêmes, dans l'état d'attention comme celui d'inattention, et quel que soit l'objet occupant la conscience ; 2° la conscience de soi-même est-elle explicite (sous forme d'image visuelle, de sensation organique, etc.), ou implicite (inhérente à la nature de la conscience, à son courant d'états). Dans une troisième question posée à ceux qui ont résolu la première, T. examine la négative impliquant que notre conscience est intermittente, quelles circonstances la font apparaître.

S. Jacobson. *La pensée et la compréhension* (553-577). — Premier travail, que l'auteur se réserve de reprendre plus tard pour en comparer les résultats à ceux qui ont déjà été publiés.

Travaux du Laboratoire de Wassar College. — D. Clark, M. Gooddell, F. Washburn, *Influence de la surface sur l'agrément des couleurs.* — D. Crawford, H. Washburn. *Fluctuations de l'influence affective des couleurs fixées pendant une minute* (577-582). T. Shepherd. *L'imitation chez les ratons* (583-585).

Dr Jean Philippe.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

PALANTE. — *Les Antinomies entre l'Individu et la Société*. In-8, Paris, F. Alcan.

CARTAULT. — *Les Sentiments généreux*. In-8, Paris, F. Alcan.

F.-C.-S. SCHILLER. — *Humanism*. In-8, Macmillan, London.

F.-C.-S. SCHILLER. — *Studies in Humanism*. In-8, *ibid*.

F. LE DANTEC. — *La Science de la vie*. In-12, Paris, Flammarion.

SYDNEY BRETT. — *History of Psychology ancient and patristic*. In-8, London, Allen.

KELLER. — *The Problem of Exil in Plotinus*. In-12, Cambridge.

L. MARTIN. — *Die Projectionsmethode und die Lokalisation der visuellen Vorstellungen*. In-8, Barth., Leipzig.

HOCHFELD. — *Die künstlerische Sprache Schopenhauers*. In-8, Leipzig, Barth.

ELSENHANS. — *Lehrbuch der Psychologie*. In-8, Tübingen, Mohr.

BRODER CHRISTIANSEN. — *Vom Bewusstsein*. In-8, Berlin, Lehrt.

LAS PLAZAS. — *Discorso sobre la filosofia*. In-12, Barcelone.

MERCANTE. — *La metodologia de la enseñanza primaria*. In-8, Madrid.

PORTUONDO Y BERGELO. — *Apunter sobre la mecanica social*. In-8, Madrid.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME LXXIV

Bourdon. — La perception des grandeurs 433
Chide. — La notion du miracle 225
Draghicesco. — Le concept de l'idéal 465
Dufumier. — Les tendances de la logique contemporaine . . . 359
Dugas. — L'oubli et la personnalité 338
Dupuis. — Les conditions biologiques de la timidité 140
Kozlowski. — La réalité sociale. 161
Le Dantec. — La méthode pathologique et le langage actuel. . 545
Leuba. — La religion comme type de conduite rationnelle . . 321
Penjon. — L'autorité 449
Pérès. — Vers une nouvelle conception du temps 602
Picavet. — Essai de classification des mystiques 1
Ribot. — Les mouvements de l'activité inconsciente 65
Robet. — La signification du pragmatisme 568
Segond. — L'idéalisme des valeurs et la doctrine de Spir . . . 113
Seliber. — La philosophie russe contemporaine. 27, 243

NOTES ET DOCUMENTS

Martin. — Le symptôme métaphysique de la neurasthénie . . . 276

REVUES CRITIQUES

Berrod. — La philosophie de l'Intuition 283
Paulhan. — La métaphysique et sa méthode. 617

REVUES GÉNÉRALES

Dauriac. — Le choix. 379
Foucault. — Les Revues allemandes de psychologie en 1911 . . 496

VARIÉTÉS

Robin. — L'œuvre philosophique de V. Brochard. 172

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Aliotta. — La reazione idealistica contro la scienza 644
Baker. — Vers la maison de lumière 211
Bayet. — Le mirage de la vertu 204
Berr. — La synthèse en histoire 180
Bonucci. — Verita e Realta. 641

Bourdeau. — La philosophie affective 391
Boxall. — L'évolution de la science et de la religion 317
Colle. — La Métaphysique d'Aristote 309
Comte. — Philosophie positive 102
Comte. — Système de politique positive 102
Cournot. — Essai sur les fondements de nos connaissances . . . 641
Cremer. — Le problème religieux dans la philosophie de l'action 206
Drouilly. — Les problèmes sociaux du temps présent 413
Fabre (Joseph). — Les Pères de la Révolution 523
Falchi. — Le esigenze metafisiche del diritto. 643
Fœrster. — Pour former le caractère 96
Friedrich. — Die Bestrafung der Motive 418
Gagnebin. — La philosophie de l'Intuition 191
Goldstein. — Wandlungen in der Philosophie der Gegenwart . . 524
Grasset. — Traité élémentaire de physiopathologie 633
Hachet-Souplet. — La genèse des instincts 301
Haret. — Mécanique sociale 414
Henry (Charles). — Sensation et énergie 100
Henry (Charles). — Mémoire et habitude 101
Hill (Jayne). — L'état moderne et l'organisation internationale. 411
Höffding. — Personlighetsprincipen i Filosofin 311
Jaëll (Marie). — La résonance du toucher et la topographie des pulpes 299
Josefovici. — Die psychische Vererbung. 403
Kollarits. — Character und Nervosität. 405
Krall. — Denkende Tiere 401
Kühtmann. — Zur Geschichte des Terminismus 94
Laboratoire de Psychologie expérimentale de Rome 304
Lagrésille. — Le fonctionnisme universel 205
Lalo. — Introduction à l'esthétique 292
Lapchine. — Le problème du « moi d'autrui ». 530
Lapchine. — Les motifs philosophiques dans l'œuvre de Rimsky-Korsakow 531
Larguier des Bancels. — Le goût et l'odorat 626
La Vaissière. — Éléments de psychologie expérimentale. . . . 634
Lee and Thomson. — Beauty and Ugliness 197
Lévy-Brühl. — Préface à David Hume 520
Lossky. — Introduction à la philosophie 527
Lossky. — Les doctrines fondamentales de la psychologie . . . 529
Maire. — L'œuvre scientifique de Blaise Pascal 307
Marceron. — La morale par l'État. 636
Mayor. — Mary Baker Eddy et la science chrétienne 208
Meyerson. — Identité et réalité 624
Morselli. — Il fondamento dell'idealismo etico. 642
Müller-Lyer. — Die Familie. 415

Namias. — La pedagogia sociale di Paul Bergemann 419
Ossip-Lourié. — Le langage et la verbomanie. 393
Œsterreich. — Die Phänomenologie des Ich 302
Petronievics. — Principien der Metaphysik. 309
Radulescu-Motru. — Éléments de métaphysique. 290
Ravà. — Il diritto come norma tecnica. 422
Revault d'Allonnes. — L'affaiblissement intellectuel chez les déments 516
Richard (Gaston). — La sociologie générale et les lois sociologiques. 512
Rodriguez. — Estudios sociales 423
Saint-Paul. — L'art de parler en public 519
Saintyves. — La simulation du merveilleux 315
Simmel. — Mélanges de philosophie relativiste. 89
Stapfer. — L'inquiétude religieuse du temps présent 314
Stern. — Die differentielle Psychologie. 396
Terraillon. — L'honneur. 425
Turro. — Ursprung der Erkenntnis 186
Van Biervliet. — Esquisse d'une éducation de l'attention . . . 297
Vauthier. — Essais de philosophie générale. 407
Visser. — Die Psyche der Menigte. 102
Vogel. — La religion de l'évolutionnisme 194
Vvédénsky. — La logique comme partie de la théorie de la connaissance 532
Ward. — The realm of ends 82
Ziehen. — Über die allgem. Bez. Zwischen Gehirn und Seelenleben 646

REVUE DES PÉRIODIQUES

American Journal of Psychology. 647
Archiv für systemastische Philosophie. 219
Imago 428
La critica 431
L'année philosophique. 213
L'année psychologique 534
Mind 105
Proceedings of the Aristotelian Society. 539
Rivista di filosofia. 541

CORRESPONDANCE. 103, 318, 319

NÉCROLOGIE. 223

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

B
2
R4
t.74

Revue philosophique de la France
et de l'étranger

PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY